

أنا الشعب

تأملات حول السيادة الشعبية في عالم اليوم

بارثا تشاترجي

ترجمة

بدر الدين مصطفى

أنـــا الــشــعــب

تأمـلات حـول السـيادة الشعبـيـة

فـي عـالم اليـوم

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي -عائلة الزميع في الكويت- وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

أنا الشعب

تأملات حول السيادة الشعبية في عالم اليوم

بارثا تشاترجي

ترجمة

بدر الدين مصطفى



الكتاب: أنا الشعب (تأملات حول السيادة الشعبية في عالم اليوم)

المؤلف: بارثا تشاترجي

المترجم: بدر الدين مصطفى

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢١ بيروت - لبنان

الكويت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

تشاترجي، بارثا.

أنا الشعب (تأملات حول السيادة الشعبية في عالم اليوم)./ تأليف: بارثا تشاترجي، ترجمة: بدر الدين مصطفى.

(٢٢٤)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 038 - 9

١. أنا الشعب. ٢. السيادة الشعبية. ٣. الشعبوية. ٤. النظرية السياسية. ٥. الدراسات الفكرية والسياسية.
أ. مصطفى، بدر الدين (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:
I Am the People: Reflections on Popular Sovereignty Today
Partha Chatterjee

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

الفصل الثالث
أنا الشعب

لذكرى أروب ماليك
(١٩٤٤-٢٠١٧)

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

ينبئ صعود الشعبوية اليوم بتحوُّلٍ هائلٍ في صورة السياسة كما عرفناها. فمنذ الحرب العالمية الثانية، ساد نموذج الديمقراطية الليبرالية في دول المعسكر الغربي، وظلَّ يخوض معركةً متعدِّدة الأصعدة ضد النموذج السوفيتي، الذي خارت قواه أخيرًا مع بداية التسعينيات. وفي أعقاب تلك المعركة، تسيَّد نموذج الديمقراطية الليبرالية ونموذج دولة الرفاه الاجتماعي، حتى بدا لبعض المُنظِّرين السياسيين أنه نهاية التحوُّلات وآخر الأنظمة السياسية وأكملها. إلَّا أن صعود الشعبوية اليوم -بخطاباتها التحشيدية الكارهة للأجانب وقادتها المُفوَّهين الذين يصوِّرون أنفسهم خصومًا للنُّخب القديمة باسم «الشعب»- قد فرض تحديًا كبيرًا أمام النموذج السياسي القديم، وهو تحدٍّ من شأنه -ربما- أن يغيِّر هذا النظام إلى غير رجعة.

وقد توالت الدراسات حول أسباب صعود هذه الظاهرة، وجذورها الخفيَّة، وموقعها من صيرورة الدولة الغربية الحديثة ونماذجها المعاصرة. وتفاوتت التحليلات بين مَنْ يرى أن الشعبوية ليست إلَّا انحرافًا مؤقَّتًا عن الثقافة الديمقراطية، وأن هذا الانحراف سيتمُّ تداركه وإصلاحه، وبين مَنْ يرى أن الشعبوية تمثِّل تطورًا طبيعيًّا للتناقض العميق الكامنِ بين الديمقراطية (بوصفها تمثيلًا للإرادة الشعبية) وبين الليبرالية (بوصفها منظومة القيم المؤطِّرة للممارسة الديمقراطية).

ضمن جدل سؤال الشعبوية وموقعها من الديمقراطية الليبرالية، وانعكاسات ذلك على مفاهيم «الدولة» و«السيادة» و«الشعب»، تأتي هذه

المحاضرات التي قدَّمها المُنظِّر السياسي الهندي البارز بارثا تشاترجي بدعوةٍ من قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا. وقد اختار مركز نهوض للدراسات والبحوث تقديم هذه المحاضرات مترجمةً إلى القارئ العربي للإسهام في هذا الجدل الراهن والحيوي، ولتعميق فهمنا للتطوُّرات الحاصلة في حقل النظرية السياسية، وما لذلك من انعكاساتٍ كبرى على الواقع العربي فكرًا وعملًا.

يُعَدُّ بارثا تشاترجي (١٩٤٧-...) أحد أبرز مُفكِّري مدرسة التابع، وأحد ألمع المُنظِّرين السياسيين والمؤرخين في حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، وهو أستاذ الدراسات الجنوب آسيوية في جامعة كولومبيا، وأستاذ العلوم السياسية في مركز الدراسات الاجتماعية في كلكتا. وقد تعرَّف القارئ العربي إلى تشاترجي من خلال كتابه المهم «الفكر القومي والعالم الاستعماري»، الذي تتبَّع تشكُّلات الخطاب القومي الهندي وعلاقته بالخطاب الحداثي الغربي، فعلًا وانفعالًا، ودرس ببراعةٍ علاقة النخبة القومية الهندية بالمجتمع المحلي والأهلي. وقد قدَّم تشاترجي في عمله ذاك -الذي تابعه في كتابه «الأمة وشظاياها»- تحليلًا مضادًّا للفرضية الليبرالية والماركسية التي كانت تلوم الفكر القومي في العالم الثالث على فشله في التحديث والوصول إلى قيم الحداثة الغربية، فهو يرى أن مأزق الفكر القومي الهندي (وفكر العالم الثالث بالعموم) هو انقطاعه عن تراثه المحليِّ وتركيباته الاجتماعية-الثقافية، مما أدَّى إلى افتقاره لجذورٍ عميقةٍ تضمن له النمو الصحي والانتشار الشعبي العضوي.

يستمدُّ تشاترجي عُدَّته المفاهيمية من الإرث الماركسي، ومن أعمال ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد. وهو يستفيد في كتابنا هذا الذي نقدِّم له من هذه المرجعيات ومن أعمال شانتال موف وإرنستو لاكلو، لتفسير الشعبوية وفهم مضامينها على مفهوم «السيادة الشعبية».

سيجد القارئ في هذا الكتاب تحليلًا لتطوُّر الدولة في الفضاء الغربي،

بدءًا من تنظيرات غرامشي عن «الدولة المتكاملة»، مرورًا بدراسة فوكو للسياسات الحيوية وتحليله لديناميكيات عمل النيوليبرالية، وكيف أدَّت هذه السياسات إلى إيصال النظام السياسي إلى حالةٍ من الفوضى والاضطراب التي هيَّأت الأرضية لظهور الشعبوية، عبر خلقِ شرائح واسعة ساخطة يُمكن تحشيدها -من قِبل قائد كاريزماتي- ضمن مقولة «الشعب» الذي يحارب النخبة الفاسدة المترهّلة. كما سيجد القارئ في هذا الكتاب تحليلًا لجذور مفهوم «السيادة الشعبية»، ودراسة لآليات الزعامة الشعبوية، التي تسعى إلى خلق هُويَّة عاطفيَّة متينة مع الشعب عبر سَرْد القصص بدل الحقائق، وتقديم الصور المشحونة عاطفيًّا، ورسم صورة عن «العدو» الخارجي الذي يهدِّد «الشعب».

إن جدَّة تحليلات تشاترجي تنبع من حقيقة أنه يستفيد من إرث العالم الثالث لفهم هذا التحوُّل الجديد في المنظومة السياسية الغربية. فعلى خلاف الفرضية الشائعة القائلة بأن التحوُّلات الكبرى تنشأ في المركز الغربي ثمَّ تنتقل إلى الأطراف، يعمل تشاترجي في المحاضرة الثالثة على دراسة تراث الشعبوية المستمر في الهند منذ نحو نصف قرن، ويقارن بين طبيعة الشعبوية الهندية ونظيرتها الغربية، ويستمدُّ من ذلك بعض الخلاصات التي يُمكن أن تُسهم في فهم طبيعة الشعبوية ومآلاتها وتنوُّعات تجاربها وسُبل الحدِّ من غلوائها.

يندرج اهتمام مركز نهوض للدراسات والبحوث بترجمة هذا الكتاب ضمن اشتغاله بحقل النظرية السياسية وسؤال الدولة وتحوُّلاتها الغربية وانعكاساتها عربيًّا. فقد خلقت الثورات العربية أسئلةً كبرى حول الدولة والمجتمع العربي، وأثارت تساؤلاتٍ أكثر عمقًا حول خصوصية الحالة العربية والبنى الفاعلة فيها على المستويات السياسية الاجتماعية والاقتصادية كافَّة. إن واجب الوقت يُحتم علينا رصد التحولات العالمية، والتفكير بضربٍ من النقد المزدوج في الآخر وتراثه وفي ذواتنا وتراثها، والتطلُّع إلى إمكانات المستقبل التي لم تتكشَّف بعدُ.

كما يدرك مركز نهوض للدراسات والبحوث أهمية مواكبة الهموم البحثية والمعرفية في العالم العربي، ويشارك من خلال هذا العمل -وأعمال أخرى صدرت- في تقديم ما قد يُسهم في تشكيل إجاباتٍ أكثر راهنيةً للواقع المعاش. حيث صدر عن المركز الترجمة العربية لكتاب «العلمانية المزيفة» لعالم الاجتماع والمؤرخ الفرنسي جون بوبيرو، الذي تناول أطروحة نقدية للتيار العلماني المتطرف في الفرنسي، وذلك على أرضية مقارنة بالنموذج العلماني الفرنسي التأسيسي. كما صدرت نسخة عربية للنص الإنجليزي الجديد لكتاب «التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني» لأستاذ العلوم السياسية ستيفن ديلو. بالإضافة إلى عددٍ من الترجمات والكتب العربية الموجودة على أجندة المركز للنشر في المرحلة المُقبلة.

سلسلة روث بندكت للدراسات النقدية

تحرير: ديفيد سكوت وإليزابيث بوفينيلي

سُميت هذه السلسلة على اسم روث بندكت: واحدة من مؤسسي الأنثروبولوجيا الأمريكية وقسم كولومبيا للأنثروبولوجيا(*). وقد استوحيت سلسلة روث بندكت للكتاب من انخراط بندكت العميق في القضايا السياسية والجمالية والنظرية المُلِحَّة في القرن العشرين، لكنها تُمَوْضِعُها في سياق الأوضاع العالمية للقرن الحادي والعشرين.

(*) روث فلتون بندكت Ruth Benedict (١٨٨٧-١٩٤٨): باحثة وعالمة أمريكية في علم الإنسان والفولكلور. ساهمت في مدِّ نطاق الأنثروبولوجيا. وهي تُصنَّف ضمن ما يُعرف بالتيار الثقافوي الذي ظهر في ثلاثينيات القرن العشرين بالولايات المتحدة الأمريكية، وضمَّ بالأساس عددًا من تلامذة فرانز بواس. وقد طوَّرت بندكت نظريةً تذهب إلى أن أنماط الشخصية ومعايير «الاستقرار» النفسي هي من العوامل التي تُصاغ ثقافيًّا. وكانت مؤلفاتُها شاهدًا على العديد من التطبيقات التي أنجزتها، انطلاقًا من مفاهيم أو مخططاتٍ وضعتها في مجال بحثها في الدوافع الثقافية وعلاقة الشخصية بها؛ فقد وضعت مفهوم «السمة القومية»، وطبَّقته على الثقافة اليابانية. وفي كتابها عن **«أنماط الثقافة»**، سعت إلى تدقيق المخطَّط الذي وضعته لأنماط الشخصية السائدة، التي تبلورها الثقافة في كلِّ مجتمع، عبر المقارنة بين نموذجَيْن ثقافيَّيْن مختلفَيْن: النموذج الأبوليني، والنموذج الديونيزي. ويتوافق النموذج الأوَّل مع ثقافة الشعوب الهندية، وطبيعة عيشهم الجماعي القائم على الالتحام والامتثال، وهو ما يفرز شخصيةً متوازنةً ومسالمةً. في حين يتناسب النموذج الثاني مع هنود السهول، ويكون على العكس منتجًا لشخصية عدوانية وفردانية. (المترجم)

فيما سيلي سنضع بجوار جميع الهوامش التوضيحية والتعليقات المضافة على النص الأصلي كلمة (المترجم)، أما دون ذلك من تعليقاتٍ فهي تخصُّ المؤلف.

تستكشف المساهمات المقدَّمة في هذه السلسلة الفكر النقديَّ المعاصر في السياسة والجماليَّات من خلال معرفةٍ عميقةٍ بالوضع العالمي في أماكنَ وأزمنةٍ محدَّدة. كما تتحرك هذه السلسلة داخل نطاقٍ نظريٍّ متسعٍ وعالميٍّ على نحوٍ محدَّد، مع التركيز بصفة خاصَّة على النُّظُم الاستيطانية، وما بعد الاستعمار، والرأسمالية. حيث تعمل هذه السلسلة داخل التقاطعات القائمة بين العديد من التخصُّصات، إضافة إلى استفادتها من التوجُّهات النقدية التي تتوافر عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason, Talal Asad

توطئة

هناك العديد من النقاشات الدائرة اليوم، في الحلقات والمنتديات العامَّة، حول التهديدات التي طرأت هذه الأيام داخل الأكاديمية، ومن قبلها داخل الديمقراطيات الليبرالية الغربية. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت هذه الديمقراطيات تتمتَّع - على نحوٍ مطَّرد وغير مسبوقٍ - بقدرٍ كبيرٍ من الرخاء الاقتصادي، والسلام الاجتماعي، والشرعية السياسية. غير أن السؤال الذي بات مطروحًا بقوةٍ منذ سنواتٍ قليلة، هو - من جهة - لماذا يوجد اليوم في الولايات المتحدة وبريطانيا، وكل بلدان أوروبا الغربية تقريبًا، لماذا يوجد صعودٌ للحركات الشعبوية والقادة الاستبداديين، مع ضعف واضح في المؤسسات الليبرالية؟ ومن جهة أخرى، لماذا فشلت الأحزاب السياسية القائمة والحكومات التمثيلية في بناء التوافق العامِّ والحفاظ على شرعية النظام الممتدِّ تاريخيًّا منذ الحرب؟ بالنسبة إلى الكثيرين، فقد أفضى الوضع الحالي إلى إحياء بعض الذكريات المريرة للاضطرابات التي مرت بها أوروبا في فترة ما بين الحربَيْن العالميتَيْن، والتي دفعت العالم بأَسْرِهِ إلى الحرب الأكثر دمويةً في تاريخ البشرية. وفي الواقع، لا يبدو من الغريب وجود مثل هذا القلق المُلِحِّ والعميق داخل الأوساط الفكرية اليوم بشأن ما ينبغي القيام به للحفاظ على المؤسسات الديمقراطية والقيم الليبرالية من هجومٍ آخر مهدِّد لهما.

يشير هذا الكتاب - المستند إلى محاضرات روث بندكت التي أُلقيت في جامعة كولومبيا (أبريل ٢٠١٨) - إلى نطاقٍ محدَّد لتلك المناقشات.

وعلى الرغم من أن هناك وعيًا بأن التقدُّم المُحرز نحو تعزيز المؤسسات والممارسات الديمقراطية في مناطق عديدة من العالم في العقود الأخيرة من القرن العشرين ينعكس الآن أمام أعيننا، فإن الاهتمام النظري الهائل يتبدَّى مع مجموعة من المبادئ المعيارية الخالصة التي يُعتقد أنها من السمات المُميزة للديمقراطية التمثيلية الليبرالية. تمضي هذه الأرثوذكسية (الأصولية) النظرية جنبًا إلى جنبٍ مع تحيُّز أقل اعترافًا على نحوٍ مُعلَن بأن الديمقراطية الحقيقية هي إبداع أصيل للحضارة الغربية، وأي شيء يمرُّ عبر هذا الاسم في أي مكانٍ آخر من العالم - رغم أنه يجب الترحيب به دائمًا - هو بالضروة مَعِيبٌ أو مُزيَّف.

يجادل هذا الكتاب أنه على العكس من ذلك، فإن الملامح المختلفة التي تتبدَّى عليها الديمقراطيات في أفريقيا أو آسيا يمكن رؤيتها الآن في أوروبا والولايات المتحدة؛ نتيجةَ العلاقات البنيوية الأساسية التي ربطت المراكز الحضارية منذ فترة طويلة بأطرافها الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. يُظهر المؤرخون الآن - على سبيل المثال - أن ظاهرة «الليبرالية في الداخل والاستبداد في المستعمرات» التي ميزت السياسة الإمبريالية الأوروبية لفترة طويلة، لم تكن فترةَ تدهورٍ قابلةً للإصلاح في نهاية المطاف عبر التقدُّم التاريخي في العملية الديمقراطية الغربية. وبدلًا من ذلك، كانت سمةً ضروريةً لليبرالية نفسها؛ بمعنى أن الحكومة التمثيلية الليبرالية في الداخل تتطلَّب وجودَ حكمٍ استبداديٍّ من قِبل البيروقراطيين الخبراء في المستعمرات. وبعد أفول الإمبراطوريات القديمة مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ظهرت مجموعةٌ مختلفة من الظروف البنيوية التي أفضت إلى خلق الترابط بين حوالي مائتي دولة قومية ذات سيادة رسمية داخل نظامٍ عالميٍّ جديد. يتميَّز هذا النظام الآن بشبكات رأس المال المتمركزة في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية: شركات التكنولوجيا الأمريكية العملاقة (التي تواجه الآن تحديًا محدودًا من قِبل واحدة أو اثنتَيْن من الشركات الصينية)، ونقل الصناعات التحويلية في الاقتصادات الناشئة في آسيا وأمريكا اللاتينية،

وصعود الصين باعتبارها قوةً اقتصاديةً عظمى، والهجرة الدولية الموسَّعة للعمَّال واللاجئين، وانحسار النفوذ الاقتصادي الأمريكي إلى جانب الوضع الفريد للولايات المتحدة بوصفها قوةً عسكريةً عظمى حاسمةً. كشفت هذه التغييرات - من بين أمور أخرى في الديمقراطيات الليبرالية الغربية - عن جوانب معيَّنة من السيادة الشعبية كانت مُضمَرةً في تاريخها السابق.

ربما يمكن فهم الشعبوية المعاصرة في أوروبا والولايات المتحدة بشكلٍ أفضل إذا ما وجَّهنا انتباهنا إلى تاريخها الأطول داخل أنحاء أخرى من العالم. وقد نشأت الدراسات الأكاديمية الحالية عن الشعبوية في السبعينيات من تحليل البيرونية في الأرجنتين. وعلى وجه التحديد، فقد حاول إرنستو لاكلو Ernesto Laclau الكشفَ عن أن الشعبوية - بعيدًا عن كونها عدوى مرضيَّة تهدِّد بتدمير الديمقراطية - لها ذهنيَّة خاصَّة بها تتسق تمامًا مع الديمقراطية. وعلى الرغم من أن تحليل لاكلو أدى إلى الكثير من الجدل، فإنه على الأقل أثار بعض المسائل التي تجاوز من خلالها فكرة الإحياء العقيم للعقيدة الليبرالية القديمة. ومع ذلك، نرى الآن أن الاستجابة السائدة للتهديد الشعبوي الاجتماعي هي دعوةٌ عاجلةٌ للدفاع عن مؤسسات الحكم والقانون القائمة من الاعتداء الطائش للجماهير الجاهلة والحانقة. فهل يجب إنقاذ الديمقراطية عن طريق إخراج الشعب منها؟

تضع هذه المحاضرات مشكلات الديمقراطية المعاصرة ضمن تاريخٍ معروفٍ من الناحية النظرية استهدف عولمة الدولة الحديثة على أساس فكرة السيادة الشعبية. ويرتبط هذا التاريخ بنجاح الهيمنة البرجوازية في بلدان أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية، وانتشار الحكم الاستعماري الأوروبي في أفريقيا وآسيا، وصعود القومية في العالم الاستعماري، ونهاية الإمبراطوريات الأوروبية، وتأسيس دولة الرفاه وانزلاقها اللاحق إلى الليبرالية الجديدة في الرأسمالية الغربية، والصراعات المرتبكة التي صاحبت تأسيس الأمَّة والتحوُّل الاقتصادي في البلدان ما بعد الاستعمارية. وقد مثَّل إنجاز هذا

التحليل الضخم - ضمن فضاء محاضراتٍ ثلاث - أمرًا طموحًا وصعبَ المنال في الوقت ذاته. ولحسن الحظِّ، تمكَّنتُ من اللحاق في اللحظات الأخيرة بالعمل النظري الذي أنجزه لاكلو، وكذلك نقَّاده، كما تمكَّنتُ من فتح نافذةٍ تحليليةٍ لاستكشاف الكنوز التاريخية والنظرية بالغة الثراء في دفاتر أنطونيو غرامشي ومحاضرات ميشيل فوكو؛ إذ أعتقد أنهما كانا من أعظم منتقدي الديمقراطية الرأسمالية الذين عالجوا الليبرالية بأقصى درجات الجديَّة. ولذا أفسحتُ لهما المجالَ ليقدِّما لي الكثير من المَدَد النظريِّ داخل مناقشاتي.

وبناءً على ذلك، جادلتُ بأن مصاعب الديمقراطية الليبرالية الغربية تمثِّل أزمة هيمنة للنُّظُم الحاكمة، التي استندت في نصف القرن الماضي إلى ما سمَّاه غرامشي بالدولة التكاملية (integral state)، التي كانت البرجوازية فيها - بمساعدة حلفائها - تستخدم سلطة الدولة للتأثير في مؤسسات المجتمع المدني؛ بغيةَ تثقيف الناس حتى يقدِّموا شكلًا من أشكال الخضوع الإرادي لحكمها. إنني أزعم - عبر فوكو - أن هذا الأمر قد أُنجز بشكلٍ رئيسٍ من خلال استخدام السلطة الحكومية - من ناحية - لإنتاج أفراد منضبطين بوصفهم مواطنين عاديين في الدولة القومية؛ ومن ناحية أخرى، لتنظيم الشعب في شكل جماهير من خلال التقنيات السياسية الحيوية. وبعد مروره بمراحل الليبرالية والليبرالية الجديدة، غدا النظام المهيمن الآن في حالةٍ من الفوضى. ففي خضمِّ العديد من الاضطرابات الكبرى والثانوية، ثمة مجموعة من الخصائص التي شرعت في الظهور - لندعوها القَبَلية، والمحسوبية، والفساد، ورُهاب الأجانب، والشعبوية، وما إلى ذلك - كان يُنظَر إليها حتى وقتٍ قريبٍ بأنها تنتمي إلى المناطق المظلمة من العالم المعاصر. أحاول تحديد الأسباب لقيام بعض أشكال الممارسة الديمقراطية لما بعد الاستعمار بإماطة اللثام عن وجوهها التي تبدو غريبةً داخل الأراضي المقدَّسة للديمقراطية الليبرالية.

لقد استفدتُ من الأسلوب المتحرِّر لشكل المحاضرة، حيث تجوَّلت عبر العديد من المناطق الجغرافية والفترات التاريخية دون اتباع أي ترتيبٍ طوبوغرافيٍّ أو زمنيٍّ محدَّد. ومع ذلك، هناك مخطَّط مُضْمَر وراء التصميم المحدَّد لتلك المحاضرات. وهو يبدأ **بالفصل الأول**، الذي يركِّز على حدثٍ لم يُدرس إلَّا قليلًا في مطلع النظام العالمي الجديد بعد الحرب العالمية الثانية، عندما أعلن أحد قضاة الهند في أثناء محاكمة طوكيو لجرائم الحرب (١٩٤٦-١٩٤٨) أن منتصري الحرب لا يملكون حقَّ إنشاء قانونٍ دوليٍّ جديدٍ لمعاقبة المهزومين، وأن «العدالة الخالصة» تتطلَّب الاعتراف بكل دولة، بما في ذلك تلك الخاضعة للحكم الاستعماري، على أساس أنها تقع على قدم المساواة في حقِّ السيادة. يمكن النظر إلى ما قاله القاضي بوصفه علامةً مبكِّرةً لموجة المدِّ التي ستجتاح العالم المُسْتَعْمَر في العقود التي تلت ذلك، أي ولادة العشرات من الدول القومية الجديدة في أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي. فالعديد منها جاء إلى حيز الوجود من خلال حروبٍ دموية للتحرير ضد القوى الإمبريالية، وحثِّ الكثير من مواطنيها على الاستمرار للتضحية من أجل بناء دولهم للأجيال القادمة. فكيف تَأَتَّى للأمَّة اكتساب تلك القوة الروحيَّة؟

لفحص هذا السؤال، أنتقل إلى خطاب يوهان جوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte 1808 للأمة الألمانية، حيث قدَّم حُجَّةً كلاسيكيةً حول أخلاقيات القومية. فالأمة الحقيقية - كما زعم فيشته - ليست مجرَّد حقيقة أنثروبولوجية أو دستورية؛ بل هي وجود روحيٌّ يجب ترسيخه من خلال التعليم وازدهار ثقافة قوميَّة قائمةٍ على لغةٍ وطنيَّة. وضمن تلك الحدود الداخلية، ستتمكَّن الأمَّة دائمًا من امتلاك سيادتها، حتى لو كانت تحت السيطرة السياسية لقوةٍ أجنبيَّة. وعلى الرغم من أنه نادرًا ما يتمُّ الرجوع إلى فيتشه في هذا الصدد، فإن هذا الادعاء الأخلاقي المركزي للقومية سيكون له صَداهُ في جميع أرجاء العالم الاستعماري خلال النضال ضد الإمبريالية في القرن العشرين.

ويبحث **الفصل الثاني** بالتفصيل في مسألةٍ مهمَّةٍ احتلَّت موقعَها داخل الديمقراطيات الليبرالية الحديثة السائدة في دول الرفاه الأوروبية. فمن خلال المحاضرات التي أجراها عالم الاجتماع البريطاني تي. مارشال عام ١٩٤٩، أوضحتُ كيف تأسَّست الهيمنة داخل دولة تكاملية يُكفل فيها التوظيف والسكن والرعاية الصحيَّة والتعليم لجميع المواطنين من قِبَل الحكومة، بينما اعْتُمِدَت الموافقة على أشكال الدعم تلك عن طريق وساطة الأحزاب السياسية والنقابات العمَّالية. كما أنني حدَّدتُ التناقضات الداخلية لهذا النظام المهيمن الذي سيؤدي - كما أوضح فوكو - إلى النقد النيوليبرالي لدولة الرفاه؛ حيث أفضت تلك الحالة إلى وجود فجوةٍ بين المواطنين بوصفهم أصحابَ الحقوق وأعضاء ممثلين لهم تحرِّكهم المصالح. ومن المفارقات أن وظيفة الحكومة ذاتها بوصفها المؤسسة الجامعة التي تهتمُّ بالشعب، ستخلق الحاجة - حتى داخل دولة الرفاه - إلى الاستخدام الأمثل للموارد من خلال الإدارة الفنيَّة للخبراء. إذ ستنتصر الإدارة التكتيكيَّة للمصالح على حقوق الناس التي كانت مكفولةً. وخلال الثمانينيات والتسعينيات، كانت الأدوات الحكومية النيوليبرالية التي تهدف إلى تحقيق المطالب، تعمل بشكلٍ مختلفٍ كما يصفها لاكلو Laclau؛ حيث سعت نحو تحقيق نوعٍ من التوازن المدروس بين الثقل الانتخابي لكل مصلحةٍ بعينها مقابل قيود الموارد. وفي النهاية، قيدت النقابات العمَّالية والأحزاب السياسية المتماسكة أيديولوجيًّا. وجرى التوافق على صيغةٍ جديدةٍ تضمن الاتفاق مع مجموعةٍ من الخبراء على الخيارات التقنية المتاحة للحكومة ضمن قيودٍ ماليَّة معيَّنة. وتميل الأحزاب الآن إلى الاكتفاء بالاقتصار على مناقشة المسائل السياسية، مما أفضى إلى عدم اكتراثٍ واسع النطاق بين الناخبين.

تلك هي الخلفية التي أدت إلى حدوثِ سلسلةٍ من التطورات في السنوات الأولى من الألفية الجديدة، وقد تضاعفت لتتحوَّل في النهاية إلى أزمةِ هيمنة. وتشمل تلك الأزمات هجمات ٢٠٠١ على الولايات المتحدة،

والحروب في أفغانستان والعراق وليبيا وسوريا، والانتشار العالمي للعنف الإرهابي من قِبَل الجماعات الإسلامية، وطوفان المهاجرين واللاجئين الذين يسعون لدخول أوروبا، والأزمة المالية (٢٠٠٨-٢٠٠٩)، والتدهور المأساوي في مستويات معيشة الفئات الأقل ثراءً والأقل تعليمًا من الشعب داخل الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. إن ما يُسمَّى بالشعبوية نشأ في مثل هذا المزيج المُسمم.

لقد جادلتُ بأن أزمة الهيمنة تلك قد نشأت عن الانكماش التكتيكي للدولة التكاملية خلال مرحلة الحكم النيوليبرالي. إن المهمَّة البيداغوجية المتمثِّلة في الحصول على تفويضٍ من المحكومين، والتي نُفِّذت في وقتٍ سابقٍ من خلال النقابات والأحزاب السياسية التي تدعمها كتلةٌ جماهيرية ما، أصبحت الآن مرهونةً بمصائر الأسواق، وهي مصائر محفوفة بمخاطر كبيرة. وبدلًا من الشعور الأخلاقي بالمشاركة في السيادة، تُرك للناس مجرَّد عضوية تجريبية لمجموعةٍ من المجموعات الشعبية المتنافسة، ولكُلٍّ منها مصالح ومطالب محدَّدة يمكن تلبيتها أو رفضها وَفْقًا للقرارات التقنية للسياسة. وعمَّا قريب ستقوم الحركات والقادة الشعبويون الناجحون - كما اقترح لاكلو - بالربط الخطابي بين مختلف المتطلبات غير المحقَّقة لهؤلاء السكَّان غير المتجانسين داخل سلاسل متكافئة، مدَّعين أنهم - على الرغم من كل اختلافاتهم - يشكِّلون معًا شعبًا أصيلًا، ويواجهون عدوًّا مشتركًا: الأوليغارشية(*) في السلطة. ومع ذلك، فإن المناقشات حول الشعبوية في الغرب - سواء جاءت على هيئةِ استنكار ليبراليٍّ أم تأييد حالم لها - تظلُّ سطحيةً.

(*) الأوليغاركية Oligarchy أو أحيانًا الأوليغارشية هي: شكل من أشكال الحكم، بحيث تكون السلطة السياسية مقتصرةً على فئةٍ صغيرةٍ من المجتمع تتميَّز بالمال أو النَّسَبِ أو السلطة العسكرية. (المترجم)

ويتناول **الفصل الثالث** بالتفصيل تاريخ الخمسين عامًا من الشعبوية في الهند، ليشير إلى أنه على عكس الديمقراطيات الليبرالية الغربية، كان هناك في العديد من ديمقراطيات ما بعد الاستعمار امتداد تكتيكيٌّ للدولة يتجاوز الحدود الضيقة للطبقات الوسطى التي لديها جانبٌ من الممتلكات نوعًا ما إلى قطاعاتٍ من فقراء الحضر وسكان الريف - وخاصةً أولئك الذين طُردوا من المهن التقليدية، وأُجبروا على ما يُسمَّى بالقطاع غير الرسمي. يتمثَّل أحد جوانب الشعبوية في الهند في عملية توزيع المنافع المستهدفة على المؤيدين الحاليين والمحتملين، وهو شكلٌ من أشكال العمل الحكومي لا يتعارض مع التقنيات النيوليبرالية. ومع ذلك، وفي ظل ديمقراطية انتخابية لا يرتبط فيها الناخبون مع الأحزاب المتنافسة بطريقة أيديولوجية، هناك فرصة لاستمرار الشعبوية التنافسية التي تعلن فيها الأحزاب المتنافسة المزيد والمزيد من تلك المنافع لجذب الناخبين. والجانب الآخر من الشعبوية الهندية هو قدرة القادة والأنظمة على التعامل مع التغيُّرات داخل الأوضاع الانتخابية من خلال إحداث تحوُّل على مستوى «الشعب» و«العدو». إذ هناك العديد من الأحزاب الشعبية في الهند التي حافظت على قوتها الانتخابية على مدى عقود ونجحت في كثيرٍ من الأحيان في تغيير القيادة.

وعلى الرغم من ظهور الشعبوية في الغرب بعد الانسحاب (التكتيكي) للدولة، في حين أنها نتجت في الهند عن امتدادها (التكتيكي)، فإنني أزعم أن العديد من ملامح الشعبوية الهندية من المرجَّح أن تظهر في الديمقراطيات الليبرالية في الغرب. وعلى وجه التحديد، فإن الإمكانية المتاحة للسكَّان المُهمَّشين من أجل تحديد السيادة التي يختارونها، والذين يقاتلون العدوَّ من أجل الاعتراف بحقِّهم فيها، دون الالتزام بالإجراءات الملتبسة للقانون والبيروقراطية، تُعَدُّ هذه الإمكانية دافعًا قويًّا من المحتمل أن يؤثر في هؤلاء الأشخاص في أوروبا أو الولايات المتحدة الذين يشعرون بالضعف؛ نتيجةَ تجاهلهم من الطبقة الأوليغارشية الحاكمة. وما هو محتمل حدوثه يمكن توقُّع بعض ملامحه مثل تمركز السلطة في أيدي زعيمٍ استبداديٍّ، وقمع

المعارضة، وقصر الامتيازات على المؤيدين، وتقويض المعايير المؤسسية. ومع ذلك، ستكون هناك حاجةٌ إلى تجديد ولاية الزعيم بشكلٍ دوريٍّ من خلال هزيمة المعارضة في الانتخابات الشعبية.

على أن ما تُظهره الشعبوية الهندية بقوةٍ مؤثرةٍ يتمثَّل في فعالية التمثيل البصري داخل مجال التعبئة الشعبية. فقد كان للسينما والشكل السردي الميلودرامي تأثير مباشر في السياسة الشعبوية في الهند، وليس هذا مفاجئًا في بلدٍ لا يقرأ فيه معظم الناس على سبيل العادة. إن النظرية السياسية الليبرالية التي رفضت - بنوعٍ من العناد - النَّظَرَ إلى ما وراء التواصل العقلاني عن طريق الخطاب النصيِّ، من الأفضل أن تأخذ على محمل الجدِّ أكثر السلطةَ ذاتية الاستقلال للاتصال المرئي والميلودرامي في عهد الرئيس دونالد ترامب. إن ما يوحي به تاريخ الشعبوية في الهند بقوة، يتمثَّل في أنه بمجرَّد دخول النظام الانتخابي دوَّامة الشعبوية التنافسية، فلن تكون ثمة فرصة كبيرة للعودة ببساطة إلى الحالة الليبرالية.

وعلى سبيل التوسُّع في محاضرات روث بندكت الأصلية، ستأتي الكلمة الأخيرة من هذا الكتاب مخصَّصةً لمسألة ما يجب القيام به لتهيئة الظروف لمشاركةٍ أكثر فاعليةً للشعب في السيادة. وعلى الرغم من أن تحديد اللحظة الراهنة بشكلٍ دقيقٍ يحمل معه الكثير من الاحتمالات، فإنني أزعم أن بعض المقترحات - مثل تلك التي قدَّمتها شانتال موف Chantal Mouffe تحت عنوان: «**الشعبوية اليسارية** Left Populism»، والتي تعزو فيها قيادة حركة الهيمنة إلى الشعبوية اليسارية، وهي ليس لها وجودٌ ببساطة؛ لأن السياسة الشعبوية تقتصر بالضرورة على المناورات التكتيكية - لا يمكن أن تضع استراتيجيةً للتحول الاجتماعي. وسوف تتطلَّب مثل هذه الاستراتيجية المضادة للهيمنة استدعاء روح غرامشي، الذي لم يكلّ أو يملّ من الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية التي تمتلك الوعي والتنظيم الضروريَّيْن. وفيما يتعلَّق بالبلدان الرأسمالية في الغرب، لا يوجد في الوقت الحالي سوى طبقة

أساسية واحدة منظَّمة ومُدركة لمهمتها التاريخية، ألَا وهي فئة الرأسماليين. ولإدراك حقيقة تلك الدعوى، لا يحتاج المرء إلَّا أن يتذكَّر السرعة والحسم اللذين أبداهما ممثِّلو التمويل العالمي، والقدرة الفائقة على التغلُّب على العديد من الاختلافات بينهم؛ لحشد موارد حكوماتهم من أجل معالجة الأزمة المالية الخانقة في الفترة الممتدة بين عامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩. ولاقتراح استراتيجية مكافحة الهيمنة الحقيقية، علينا أولًا أن نجيب عن السؤال: ما القوة الاجتماعية القادرة على صياغة تلك الاستراتيجية وتنفيذها؟

فيما يتعلَّق ببلدان مثل الهند، فإننا نتعامل مع تشكيلاتٍ تاريخية مختلفة إلى حدٍّ ما. وفي حين أن رأسمال الشركات قد رسَّخ مكانةً مُهيمِنةً في المجتمع المدني الحضري للطبقات الوسطى، فإنه لا يعمل على هذا النحو بين سكَّان الريف أو أولئك الذين يكافحون من أجل البقاء داخل الاقتصاد غير الرسمي. وقد ظهرت معضلةٌ كبيرةٌ مع تولي حزب بهاراتيا جاناتا الحاكم (BJP) للسلطة في عام ٢٠١٤ في عهد رئيس الوزراء ناريندرا مودي Narendra Modi مع الوعد بالتخلي عن السياسات الشعبوية للحكومات السابقة، وإدخال إصلاحاتٍ اقتصادية من شأنها أن تؤسِّس لشيءٍ أشبه بالدولة التكاملية في ظل الهيمنة الرأسمالية العالمية. ومع ذلك، فإن حزب بهاراتيا جاناتا يمتلك أيضًا استراتيجيةً مُهيمِنةً موازيةً للتحوُّل الثقافي لتوطيد الهند بوصفها دولةً قوميةً هندوسيةً في الأساس؛ هذه الاستراتيجية تستثني الأقليات من فئة «السكَّان الأصليين»، وتصوِّر المسلمين - على وجه التحديد - بوصفهم أعداء مُهَدِّدين. وفي الفترة التي سبقت انتخابات ٢٠١٩، تراجعت الاستراتيجية السابقة من داخل المشهد، كما أجبرت الضرورات الانتخابية مودي وحزب بهاراتيا جاناتا على الجمعِ بين الأساليب القديمة للخطاب الشعبوي مع خطاب القومية الهندوسية العدائية، بل العسكرية.

إن استراتيجية مكافحة الهيمنة - حتى لو كانت ترتكز على تعبئة الطاقات الشعبية، التي نجح في تحقيقها العديد من القادة والأحزاب الشعبية

في الهند - يجب أن تخرج بالضرورة من حدود التكتيكات الانتخابية لصياغة مشروعاتٍ بيداغوجية جديدة وأكثر ديمومةً للتحوُّل الاجتماعي، والتي ستكفل كلًّا من العدالة والازدهار للشعب. ولكن هنا أيضًا يجب طرح سؤال غرامشي: ما القوة الاجتماعية التي ستقود مثل هذا المشروع المقاوم للتحوُّل؟

إنني ممتنٌّ لقسم الأنثروبولوجيا بجامعة كولومبيا لدعوتي لإلقاء هذه المحاضرات. وعلى وجه الخصوص، أشكر نادية أبو الحاج، وإليزابيث بوفينيلي، وديفيد سكوت؛ لجهودهم في تنظيم هذا الحدث، وكذلك كورتني هوبر لإدارة خدماته اللوجستية. كما أشكر ليلى أبو لغد، وديفيد سكوت، وآرتي سيثي؛ لحفاوتهم في الاستقبال، ومانان أحمد لمناقشاته الثريَّة. وقد كانت المناقشة التي تلت كل محاضرةٍ مثمرةً للغاية؛ فيجب أن أشكر - على وجه الخصوص - كلًّا من جيل أنيدجار، وتانيا بهاتشاريا، وآيشا شوبوكشو، ومانا كيا، وبرايان لاركين، وكارونا مانتينا، وعدي سينج ميهتا، وتيموثي ميتشل، وشايوني ميترا، وشيلدون؛ لأسئلتهم وتعليقاتهم. وقد استفدتُ كثيرًا أيضًا من التعليقات التفصيلية التي تلقيتها من طلال أسد، وهومي بابا، وعقيل بيلغرامي، وتوماس بلوم هانسن، وإيرا كاتزينلسون، ومحمود ممداني، ودربة ميترا، وس. أكبر زيدي؛ وكذلك من المناقشات التي أجريتها معهم.

كما أنني أشعر بالدَّين للمراجعات الوافرة والمفيدة إلى حدٍّ كبيرٍ التي تمت بتكليفٍ من مطبعة جامعة كولومبيا على مسوَّدة سابقةٍ من هذا الكتاب. وقد أُتيحت لي الفرصة لعرض محتويات هذه المحاضرات في سلسلةٍ من المحادثات في جامعة بولونيا وجامعة أوربينو كارلو بو؛ وأشكر بشكل خاصٍّ أليساندرو أفينزو، وباولو كابوزو، وميشيل فيليبيني، وفابيو فروسيني، وستيفانو فيسنتين، على تعليقاتهم. وأخيرًا، أُعْرِبُ عن شكري لويل فري وإريك شوارتز من مطبعة جامعة كولومبيا؛ لحرصهما على متابعة هذا الكتاب

في أثناء عملية النشر، وبرايان بيندلين لتحريره هذا الكتاب على نحوٍ رائعٍ. والشكر موصول أيضًا لأمرون جرافيت المُصمِّمة في مكتب وايلد كلوفر بووك سرفيس Wild Clover Book Services؛ لإعدادها الفهرس الختامي للكتاب.

الفصل الأول

العدالة المتكافئة

العدالة المتكافئة

القوميات المُذْنِبَة

عندما قرأتُ لأول مرة كتاب روث بندكت «**الأقحوان والسيف**» *The Chrysanthemum and the Sword*، كنت طالبًا في كلية الرئاسة في كولكاتا، في منتصف الستينيات من القرن الماضي[1]. وعلى ما أتذكر، فقد أُدْرِج هذا الكتاب ضمن مكتبة الاقتصاد والسياسة بالكلية كهدية من الوكالة الأمريكية لخدمات المعلومات U.S. Information Service، وهي الوكالة التي نشرت - خلال سنوات الحرب الباردة - ملامحَ الثقافة الأمريكية بين الطبقات المتعلِّمة في العالم الثالث. لا تسعفني الذاكرة الآن لتذكُّر الانطباع الذي خلفه هذا الكتاب عليَّ بالضبط وقتها؛ ربما تركني في حيرة من أمري. أتذكَّر أنني شعرتُ بالدهشة من الوصف القويِّ الذي قدَّمته بندكت (١٨٨٧-١٩٤٨) لملامح الشخصية القومية اليابانية، التي بدت لي سماتها مألوفة، وفي الوقت ذاته غريبة. لقد رأيت بالطبع تصوير العنف والقسوة اليابانيَّيْن في أفلام حروب هوليوود التي كانت السلعة الرائجة في الخمسينيات والستينيات. كنتُ أدرك أيضًا أن اليابانيين كانوا على وشكِ غزو شرق الهند واحتلاله، وأنهم نفذوا بضعَ غاراتٍ بالقنابل على كولكاتا، وهو ما أفضى إلى نزوح العديد من العائلات المنكوبة فرارًا من المدينة، كما أن سياسة الأرض المحروقة

(1) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* 1946; (Boston: Houghton Mifflin 2006).

التي اتبعها الإنجليز واندفاعهم المحموم لشراء المواد الغذائية قسرًا للقوات العسكرية، قد أفضت في عام ١٩٤٣ إلى واحدةٍ من أسوأ المجاعات في التاريخ الحديث. كانت كل هذه الأمور لا تزال محفورةً في الذاكرة الحيَّة للمدينة التي نشأتُ فيها[٢]. ومن ناحية أخرى، كانت تتردَّد على مسامعي آنذاك حكاية سوبهاس تشاندرا بوز Subhas Chandra Bose، الذي أطاح به موهانداس كارامشاند غاندي Mohandas Karamchand Gandhi (المهاتما غاندي) من منصبه القيادي داخل حزب المؤتمر الوطني الهندي (INC)، وقد تعرض للأَسْر مرارًا وتكرارًا من قِبَل البريطانيين، ومع ذلك تمكَّن من الفرار بشكلٍ دراميٍّ من الهند، وطلب مساعدةً من أدولف هتلر باءت بالفشل، وفي النهاية نهض الجيش الوطني الهندي (INA) في الملايو التي تحتلها اليابان وبورما. ومِن بين مَنْ كبرتُ في وسطهم، كانت قلَّة منهم فقط على قناعةٍ بأن بوز قد قُتِلَ في حادث تحطُّم طائرة مع حلفائه اليابانيين في أثناء انسحابهم على عَجَلٍ من جنوب شرق آسيا بعد استسلام اليابان. كان الكثيرون يحملون بداخلهم اعتقادًا بأنه كان يقضي بعض الوقت في انتظار عودةٍ ظافرةٍ إلى وطنه. ومع بلوغي سِن الرشد، وفي خضمِّ سنوات الكراهية الشديدة لبريطانيا بعد استقلال الهند، لم أكن أفكِّر في اليابانيين بوصفهم عدوًّا تجرَّع كأس الهزيمة.

ما أتذكَّره بوضوحٍ تامٍّ من قراءتي الأولى لكتاب «**الأقحوان والسيف**»، هو دهشتي من رواية بندكت بعد إعلانها بثقةٍ أنه بمجرَّد إعلانِ الإمبراطور هيروهيتو استسلام اليابان وحثِّه لجنوده على الكفِّ عن المزيد من العنف، توقَّف كل الجنود اليابانيين عن القتال[•]. لم تذكر بندكت مرةً واحدةً أن

(٢) لإعادة سرد هذه القصة، انظر:

Madhusree Mukerjee, *Churchill's Secret War: The British Empire and the Ravaging of India During World War II* (Boston: Basic Books, 2011).

(*) كانت هذه هي المرة الأولى التي يسمع فيها الشعب صوت إمبراطوره في خطابٍ رسميٍّ موجَّه له. ومن المهمِّ الإشارة هنا إلى أن الحرب لم تتوقَّف إلَّا مع إعلان الإمبراطور ذلك =

الاستسلام جاء نتيجةَ إلقاء القنبلتَيْن الذريَّتَيْن على هيروشيما وناجازاكي. وفي ذلك الوقت لم أكن على علمٍ بالظروف التي بموجبها كتبت بندكت الكتاب، أو بالأحرى لم أكن أعلم مَنْ تكون، ولا كيف سمحت الولايات المتحدة بمشاركة بعض المتخصِّصين في مسعاها العسكري المنشود. لكن في منتصف الستينيات من القرن الماضي، بعد أن عاصر جيلي - بقلقٍ وغضبٍ متصاعدَيْن - الانتهاكَ العسكري المتنامي للولايات المتحدة في فيتنام، لم يعزِّز هذا النسيان في تقديري أوراقَ اعتماد عالمة الأنثروبولوجيا بجامعة كولومبيا.

عند قراءة الكتاب اليوم، لا يسع المرء إلَّا أن يُدْهَشَ من قدرِ الجرأة الفكرية التي يمكن أن يكون عليها مشروع أنثروبولوجيٌّ يسعى إلى تحديدِ شخصيةٍ قوميةٍ لمجتمعٍ كبيرٍ ومعقَّدٍ مثل اليابان. بالطبع كان هناك دافع خارجيٌّ لهذا المشروع. فقد أفضى عمل بندكت مع المكتب الأمريكي لمعلومات الحرب إلى إصدار سلسلة من التقارير حول «الشخصية القومية» للدنماركيين والفنلنديين والنرويجيين والرومانيين والتايلانديين في الأعوام

= رسميًّا، وهو أمر دالٌّ على طبيعة البنية التراتبية المقدَّسة للمجتمع الياباني. ومن المهمِّ أيضًا القول - وهذا جانب آخر سيتعرض له المؤلف في سطوره القادمة: إن قرار الاستسلام لم يكن سهلًا على الجنود اليابانيين؛ لأن مفهوم الهزيمة لديهم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالخزي والعار؛ حيث كان الجندي الياباني يفضِّل الموت أو الانتحار عليها. وهو ما يفسِّر السبب وراء اجتياح عددٍ من أفراد الجيش الياباني - عقب إذاعة بيان الاستسلام، وبمساعدة بعض المسؤولين بوزارة الدفاع - القصر الإمبراطوري؛ لتشهد المنطقة اشتباكاتٍ طفيفةً بين الحرس الإمبراطوري والمهاجمين. ومن خلال هذه العملية، حاول الجنود اليابانيون وقفَ عملية استسلام اليابان، ومواصلة الحرب عن طريق تدمير التسجيل الصوتي للإمبراطور هيروهيتو، ووضع الأخير تحت الإقامة الجبرية. وعقب تفتيشهم القصر، فشل الجنود في العثور على التسجيل الصوتي الذي قيل - حسب العديد من المصادر - إنه خُبِّئَ بشكل مُحكَم. وتزامنًا مع رفض جيش المنطقة الشرقية مساندتهم، فشل الانقلابيون في تحقيق مبتغاهم، خاصةً مع إقدام أبرز قادتهم على الانتحار. لكن الشعب الياباني كان له رأي آخر تمامًا، فقد عانى ويلات الحرب والمجاعة طوال سنواتٍ عديدة؛ ولذلك استقبل إعلان الإمبراطورار بترحابٍ كبير. (المترجم)

١٩٤٣-١٩٤٥[٣]. وقد بدأت دراستها حول اليابان من داخل هذا المكتب، حيث قرَّرت بندكت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية تحويلَ المادة التي جمعتها إلى كتابٍ كامل، وهو كتاب أظهرت اهتمامًا به - حسب رواية تلميذتها مارغريت ميد - أكثر من أي كتابٍ آخر لها[٤]. وبحلول ذلك الوقت، كانت قد طوَّرت فكرة دراسات الشخصية الوطنية إلى منهجٍ مكتمل المعالم. ففي السنوات الأخيرة من حياتها، أطلقت مشروعًا رئيسًا - هو جامعة كولومبيا لأبحاث الثقافات المعاصرة - بتمويلٍ من مكتب الولايات المتحدة للبحوث البحرية[٥]. وفي الواقع، كان هذا جزءًا من توجُّه مهمٍّ - وإن لم يمتد طويلًا - في الأنثروبولوجيا الأمريكية التي سادت في فترة ما بعد الحرب، وقد أُطلق عليه: «الثقافة ودراسات الشخصية». واليوم بعد سبعين عامًا، سيكون الحديث عن الدوافع الخفيَّة المحرِّكة لمثل هذا المشروع أمرًا باعثًا على الملل. وبدلًا من ذلك أريد أن أركِّز هنا على ملمحٍ محدَّدٍ من ملامح الشخصية اليابانية طالما أكَّدت عليه بندكت.

تميِّز بندكت في كتابها بين ثقافاتِ **الذَّنْب** وثقافاتِ **العار**. حيث تحتكم الأولى إلى بعض المعايير الأخلاقية المطلقة، ويُشجَّع الأفراد فيها على تنمية ضمائرهم، بحيث تكون تلك الأخيرة موجهًا أخلاقيًّا لهم، وفي حال ارتكاب الشخص فعلًا لا أخلاقيًّا تتولَّد لديه على الفور مشاعرُ قوية بالذنب، وحتى يتطهَّر منها يجب عليه الاعتراف أو التكفير عنها. لسنا في حاجةٍ للتأكيد هنا على أن الثقافة المسيحية البروتستانتية هي أوضحُ مثالٍ على ثقافة الذَّنْب تلك. تمضي بندكت إلى القول: إنه بالإضافة إلى ذلك، قد ينخرط أشخاص داخل تلك المجتمعات في بعض السلوكيات غير المرغوبة أو غير

(3) Margaret M. Caffrey, *Ruth Benedict: Stranger in This Land* (Austin: University of Texas Press, 1989), 319-21.

(4) Margaret Mead, *Ruth Benedict* (New York: Columbia University Press, 1972), 64.

(5) Caffrey, *Ruth Benedict*, 326; Judith Schachter Modell, *Ruth Benedict: Patterns of a Life* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984), 292. Mead's own account of the research project is in Mead, *Ruth Benedict*, 65-75.

اللائقة، لكنها لا ترقى إلى درجة الخطايا الأخلاقية. وهكذا في الولايات المتحدة - على سبيل المثال - يمكن أن يشعر الشخص الذي يرتدي ثيابًا غير ملائمةٍ أو يتفوَّه بلفظٍ غير لائقٍ بالقلق، إلَّا أن هذا الأمر لن يُثقل كاهله. تقول بندكت: إنه في ثقافةٍ مثل تلك التي تمتلكها اليابان، حيث تسود ثقافة العار، يشعر الشعب بالخزي من السلوك الذي يشعر الأمريكيون ببساطة حياله بالذَّنْب. إن العقاب الاجتماعي الماحق الموجِّه للسلوك القويم في مثل تلك المجتمعات هو الخوفُ الشديد من مشاعر العار العام التي قد تلحق بالفرد جرَّاء فعله غير الملائم. وفي حين ينجح الاعتراف أو التكفير من تخفيف تلك المشاعر في ثقافات الذَّنْب، فإنه يبدو بلا قيمةٍ داخل ثقافات العار. ومن ناحية أخرى، إذا كان من الممكن القيامُ بالخطايا أو مخالفة القانون بعيدًا عن أعينِ الآخرين، فلن يكون ثمَّة مجال للشعور بالعار[٦].

تستعرض بندكت بإسهابٍ الآثارَ المترتِّبة على ثقافة العار اليابانية - وخاصةً واجب حماية اسم الفرد - في مجموعة متنوِّعة من المواقف التي تحدث داخل العائلات، والمؤسسات التعليمية، والحياة المهنية، والسياسة والحرب. يُلزم واجبُ حماية اسم الشخص اليابانيين بالردِّ على الإهانات بالمثل، وعدم التسامح مع أي فشلٍ مهنيٍّ أو ناتجٍ عن الجهل، ومراعاة قواعد السلوك المناسبة لموقع الفرد في الحياة (١١٦). تشرح بندكت كيف أن الشخص الذي يشعر بالهزيمة في معركته للدفاع عن اسمه قد يقرِّر في النهاية الانتحارَ بوصفه «طريقةً أخيرةً للانتصار». وهذا هو السبب في أن العديد من الجنود اليابانيين قد اختاروا شكلًا معينًا من الموت داخل المعركة بدلًا من وقوعهم في الأَسْر (١٦٨). وبعد ذلك تشرح بندكت أيضًا السبب في أن اليابانيين بعد أن أدركوا خسارتهم للحرب:

---

(٦) انظر: Benedict, *The Chrysanthemum*, especially 222-23.

ستُذكر أرقام الصفحات بعد ذلك بين قوسَيْن داخل المتن.

قبِلوا الهزيمة وكلَّ تداعياتها بصَدْرٍ رَحْبٍ. فقد استقبلوا الأمريكيين بالابتسامات وانحناءات التحية، مع التحية اليدوية وصيحات الترحاب. لم يكن هؤلاء الناس غاضبين ولا حانقين... وبشكلٍ أساسيٍّ، يدرك اليابانيون في الوقت الحالي الدفاعَ عن اسمهم الجيد في الهزيمة، ويشعرون أنهم قادرون على القيام بذلك عن طريق الروح الحميمية التي يتمتَّعون بها. وكنتيجة طبيعية، يشعر الكثيرون أنهم يستطيعون فعل ذلك بأمانٍ أكبر من خلال كونهم خاضعين لسلطة ما[*] (١٧٠-٧١).

يجب أن أوضِّح هنا أنه بينما تشير بندكت مرارًا وتكرارًا إلى التناقض بين الأعراف الثقافية للغرب (الولايات المتحدة على وجه التحديد) ونظيرتها اليابانية، فإنها لا تفعل ذلك على طريقة المستشرق الفجِّ. فهي تدرك جيدًا الملامح المميزة للثقافة اليابانية، وكيف تختلف عن تلك الموجودة في الصين والهند وإندونيسيا وتايلاند وجزر المحيط الهادئ. وتشير بندكت أيضًا - في مواضع مختلفة - إلى التفاوتات الثقافية بين مختلف الدول الغربية، وكيف أن بعضها قد يكون في الواقع أقربَ إلى الأعراف اليابانية من غيره. وعلى الرغم من أنها تؤكِّد على الأهمية الأساسية للتراتبية داخل الثقافة اليابانية وتناقضها مع القيمة الظاهرة للمساواة داخل الولايات المتحدة، فإنها - مثل لويس دومونت Louis Dumont، على سبيل المثال - لا ترفع هذا الاختلاف إلى درجة التعارض فقط دون أن تنظر إليهما بوصفهما نموذجَيْن إرشاديَّيْن معياريَّيْن على نحوٍ كُليٍّ: أحدهما يمثِّل النموذج التراتبي للإنسانية (Homo hierarchicus)، ويمثِّل الثاني نموذج المساواة (Homo aequalis) لها[7].

(*) المعنى هنا أن اليابانيين استجابوا لخطاب الإمبراطور الذي دعا فيه إلى نبذ العنف وتبنِّي القيم الإنسانية النبيلة كاستراتيجية لبناء اليابان الحديثة. وقد وجدت هذه الدعوى صداها القويَّ لدى اليابانيين، وأصبحت ملمحًا من ملامح اليابان الراهنة. (المترجم)

(7) Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Louis Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

تظلُّ بندكت مُخلِصةً لمادتها الإثنوغرافية، وتتجنَّب التجريدات الكليَّة، وتعمِّم فقط على مستوى ما تُسميه بالشخصية القومية. وإذا سُمح لي أن أتكهَّن قليلًا، فأعتقد أنه مع نهاية الحرب العالمية الثانية - مع تقدُّم الولايات المتحدة صوب موقع القيادة العالمية، ومع اقتراب العالم من إنهاء الحالة الاستعمارية - كانت بندكت تتخيَّل الإنسانية بوصفها خليطًا من شعوبٍ قوميَّة.

إن تحليل مفهوم العار وما يقابله من فضائل كالواجب والشرف والانتماء وما إلى ذلك، يشغل جزءًا كبيرًا من نصِّ «**الأقحوان والسيف**». والشعور المقابل للذنب هو الذي يتبدَّى فقط في تجليه كشعور داخليٍّ على مستوى ضمير الفرد. غير أن بندكت لا تتطرق على الإطلاق إلى الجانب الآخر من الذَّنْب في الثقافات الغربية؛ أي ذلك المتعلِّق بالقانون والعقاب. إن الشعور بالذَّنْبِ ليس مجرَّد مسألة داخلية، بل إنه يتطلَّب أيضًا الاكتشاف العام والإثبات وتحديد الهوية والعقاب. وتلك الأمور هي من بين الأدوات الاجتماعية الأساسية لضمان الامتثال للمعايير وردعِ السلوك غير الأخلاقي. وفيما يتعلَّق باليابان في فترة ما بعد الحرب، تقدِّم بندكت في الفصل الأخير من كتابها نداءً متحمِّسًا للسلطات الأمريكية تدعوها فيه لتجنُّب إضافة المزيد من الخزي لآلام الهزيمة، ومدِّ يد العون السخيَّة نحو إعادة الإعمار الاقتصادي، والحيلولة دون تحوُّل اليابان إلى «الحرية والديمقراطية» (٣١٤). إنها تشكِّك في مدى ملاءمة الأجهزة الديمقراطية - مثل الانتخابات الشعبية والهيئات التشريعية التمثيلية - للمجتمع الياباني، وتشير إلى أنه قد يكون من الممكن لليابان تمديد الحريات المدنية وتوفير الرفاهية للشعب من خلال إعادة تهيئة مؤسساتها التقليدية بشكل مناسب، بدلًا من تطويعها «على أساس الأيديولوجيا الغربية» (٣٠٢-٣). لا تذكر أنه في أثناء كتابتها للكتاب، كانت الاستعدادات جاريةً في الأوساط الحاكمة في الولايات المتحدة لإثبات ما اقترفته اليابان من جُرمٍ - بموجب القانون - نتيجةَ الحروب العدوانية التي شنَّتها ضد الآخرين، مع معاقبة أولئك الذين تسبَّبوا في ذلك من بين حكَّامها السابقين إذا ثبتت إدانتهم.

القاضي غير المناسب

عُقِدَت المحكمة العسكرية الدولية للشرق الأقصى عام ١٩٤٦ بناءً على المبادئ ذاتها التي قامت عليها محاكمات نورمبرغ، مع وجود بعض الاختلافات المهمَّة. فبالإضافة إلى جرائم الحرب العادية المُعترف بها في القانون الدولي بموجب اتفاقيتي لاهاي وجينيف، قدَّمت نورمبرغ مفهومَيْن جديدين كليًّا: الجرائم ضد السلام (أي شن الحروب العدوانية)، والجرائم ضد الإنسانية (أي الأفعال اللاإنسانية المرتكبة ضد المدنيين). وبعد هزيمة اليابان، وُجِّه الاتهام لنحو ٥٧٠٠ ياباني بارتكابهم جرائم حربٍ تقليدية، أُعدم منهم ٩٢٠ شخصًا، بالإضافة إلى تطبيق بنود نموذج نورمبرغ ومحاكمة القادة العسكريين والسياسيين اليابانيين الرئيسين على جرائمهم ضد السلام والإنسانية.

لم يكن هذا الاجتماع على غرار ما حدث في مؤتمر لندن عام ١٩٤٥، حيث وضع ممثِّلو قوى الحلفاء الأربع ميثاقَ محاكمات نورمبرغ. وبدلًا من ذلك، أصدر الجنرال دوغلاس ماك آرثر Douglas MacArthur القائد الأعلى لقوات الحلفاء في اليابان، أصدر مرسومًا بشأن محاكمات طوكيو وفقًا لميثاق نورمبرغ. غير أنه إذا كان مؤتمر نورمبرغ قد عُقِدَ بأربعة قضاة يمثلون قوى الحلفاء الأربع، فقد تقرَّر في طوكيو تمثيل ما يصل إلى ١١ دولةً، حتى لو جلست هذه الدول في النهاية على مقاعد البدلاء. وقد كانت القائمة مثيرةً للاهتمام. فإلى جانب الولايات المتحدة التي كانت خصمَ اليابان الرئيس في مسرح المحيط الهادئ، والاتحاد السوفيتي الذي دخل الحرب ضد اليابان قرب نهايتها، كان بجانبهما القوى الإمبريالية الثلاث التي استولت اليابان على ممتلكاتها الاستعمارية (بريطانيا وفرنسا وهولندا). واحتلَّت أستراليا ونيوزيلندا أيضًا - وكلتاهما كانت واقعةً تحت السيادة البريطانية، واحتلَّتهما

اليابان عبر أقاليمها المنتشرة في المحيط الهادئ - مقعدَيْن من مقاعد البدلاء، وكذلك فعلت كندا التي كانت بريطانيا تهيمن عليها هي الأخرى. وكانت الصين - ممثَّلة بحكومة الكومينتانغ Kuomintang - هي الدولة الآسيوية الرئيسة في المحكمة التي عانت من العدوان الياباني. كما لحقت الهند والفلبين بالمحكمة في اللحظات الأخيرة. وقد أُدرجت الهند - بضغطٍ بريطانيٍّ - بوصفها دولةً ساهمت بالعديد من الجنود والموارد الضخمة في المجهود الحربي. وإلى جانب ذلك، احتلَّ اليابانيون جزر أندامان ونيكوبار - وهي أرض بريطانية هندية - في أثناء الحرب. وعلى الرغم من أن الهند كانت على وشك الاستقلال، فإنها في عام ١٩٤٦ كانت لا تزال تحت الحكم البريطاني. ولزيادة تمثيل الدول الآسيوية التي كانت ضحيةً للعدوان الياباني، دُعيت الفلبين أيضًا إلى المشاركة في المحكمة، وكان هذا البلد قد تأسَّس للتوِّ بوصفه جمهوريةً مستقلَّة بعد انسحاب اليابان وتخلي الولايات المتحدة عن دعوتها بفرض الوصاية عليها.

بدأت محاكمات طوكيو في مايو ١٩٤٦، واستمرت لما يزيد عن عامَيْن، وصدر الحكم في نوفمبر ١٩٤٨. فقد اتفق ثمانية من القضاة الأحد عشر على إدانة جميع المتهمين الخمسة والعشرين - باستثناء اثنَيْن منهم - بتهمة التآمر على شنِّ حربٍ عدوانية، وقد أُدِينوا جميعًا بارتكاب جرائم حربٍ تقليدية. أما رئيس الوزراء الياباني السابق توجو هيديكي وهيروتا كوكي بالإضافة إلى خمسة جنرالاتٍ آخرين، فقد حُكم عليهم بالإعدام. وبالنسبة إلى القضاة الثلاثة المنشقين: فقد عارض هنري برنارد من فرنسا قرار عدم توجيه الاتهام للإمبراطور الياباني. وبينما أقرَّ القاضي الهولندي بي. في. رولينج B. V. A. Rling أن الحرب العدوانية كانت جريمةً، لم يقبل المنطق الذي عرضه القضاة الآخرون. أما القاضي الهندي رادهابينود بال Radhabinod Pal، فقد بَرَّأ جميع المتهمين من التُّهم كافةً. وعلى نحوٍ

ملحوظٍ بالغ الدلالة، صدر الحكم كما لو كان حكمًا بالإجماع وليس حكمًا بالأغلبية، ولم تُنشر الأحكام المُتحفِّظة[8].

وقد أفصح القاضي بال عن وجهة نظره المُتحفِّظة على الحكم في مجموعةٍ من المحاضرات العامَّة في جامعة كالكوتا في عام ١٩٥١، ونشر حكمه المعارض على نحوٍ مستقلٍ في عام ١٩٥٣[9]. وقد ولِد بال في عام ١٨٨٦ لعائلةٍ فقيرةٍ في قريةٍ تابعةٍ الآن لبنغلاديش، وقد درس الرياضيات لعدَّة سنواتٍ قبل دخوله مهنة المحاماة. وشغل منصب قاض تنفيذي في المحكمة العليا في كالكوتا لفترتَيْن بين عامي ١٩٤١ و١٩٤٣[10]. وبحلول ذلك الوقت، عُرف بوصفه محامي ضرائب، وباحثًا في قانون الأسرة الهندوسي، وأستاذًا في كلية الحقوق بالجامعة. ومن عام ١٩٤٤ إلى عام ١٩٤٦، شغل منصبًا مرموقًا بوصفه نائب رئيس جامعة كالكوتا، ويبدو أنه دخل في مناوشةٍ مع ريتشارد كيسي Richard Casey، حاكم البنغال، الذي خرج من حفل الدعوة السنوي للجامعة بعد أن شعر بالإهانة؛ نتيجةَ بعض التصريحات السياسية التي تفوَّه بها بال[11]. وبعد محاكمات طوكيو، عُرِف بال بوصفه خبيرًا في القانون الدولي، وكان عضوًا في لجنة القانون الدولي التي أنشأتها الأمم المتحدة من عام ١٩٥٤ حتى وفاته في عام ١٩٦٦.

في الواقع، كان ثمة رواية وراء اختيار بال قاضيًا ممثِّلًا للهند في محكمة طوكيو. فعندما طُلب من إدارة الحرب بالحكومة البريطانية الهندية

(8) Richard H. Minear, *Victors' Justice: The Tokyo War Crimes Trial* (Princeton, N.J.: Princeton University Press 1971), 26-33.

كانت هذه أول دراسة أكاديمية نقدية لتجربة طوكيو في الغرب.

(٩) نُشرت هذه المحاضرات مُعنونة كالتالي:

Radhabinod Pal, *Crimes in International Relations* (Calcutta: University of Calcutta, 1955). The dissenting judgment is Radhabinod Pal, *International Military Tribunal for the Far East: Dissentient Judgment of Justice Pal* (Tokyo: KokushoKankokai, 1999).

(١٠) إنني ممتنٌّ للقاضي أنيرودا بوس من محكمة كلكتا العليا لتأكيده هذه المعلومات.

(11) Nariaki Nakazato, *Neonationalist Mythology in Postwar Japan: Pal's Dissenting Judgment at the Tokyo War Crimes Tribunal* (Lanham, Md.: Lexington, 2016), 100.

تقديم ترشيحٍ لأحد الأسماء، حاولت تلك الإدراة مع عددٍ قليلٍ من قضاة المحكمة العليا في الهند ممَّن أُحيلوا للتقاعد، وكلهم رفضوا؛ لأنهم كانوا قلقين بشأن القرارات المحدَّدة سلفًا للمحاكمة. ومن ثَمَّ فقد سعت وزارة الحرب إلى الحصول على أسماء القضاة العاملين من مختلف المحاكم العليا، وأعربَ بال عن اهتمامه. وبعد الموافقة على اسمه، أُثِيرَت شكوك حول مدى ملاءمته؛ لأنه كان مجرَّد قاضٍ تنفيذيٍّ. ولكن نظرًا لضغط عامل الوقت اختير بال ممثلًا بالفعل. ومن غير المرجَّح أن السلطات البريطانية كانت على درايةٍ بآراء بال السياسية(١٢).

وكما عُرِف عنه، فلم يكن لبال أيُّ انتماءٍ صريحٍ لأيِّ حزبٍ سياسيٍّ أو قائد. ولم يستطع آشيس ناندي عام ١٩٩٠ في مقالته التي تناول فيها دلالة حكم بال، وبحث عن تاريخه الشخصي، لم يستطع العثور على أيِّ دليلٍ يؤكِّد انتماءه السياسيَّ أكثر من مجرَّد التزامٍ وطنيٍّ كبيرٍ بقضايا البلد، وربما مسحة من التعاطف مع الكفاح المسلَّح المناهض للاستعمار الذي ميَّز القوميين في جيله من البنغال(١٣). وفي محاولةٍ لإزالة اللَّبْسِ عن الصورة التي اتُخذت عن بال في اليابان، بوصفه مدافعًا محايدًا وشجاعًا عن براءة اليابان في الحرب العالمية الثانية، حاول نارياكي ناكازاتو الجمعَ بين مجموعةٍ من الأدلَّة التي تفتقد الوضوح والمتضاربة في كثيرٍ من الأحيان؛ ليؤكِّد من خلالها على الطابع المحافظ لبال ومعارضته للشيوعية مع تعاطفه القوي مع

---

(١٢) فُحصت رواية ترشيح بال للمحكمة بشكلٍ مستفيضٍ في:
Nakazato, *Neonationalist Mythology*, 3-28.

(13) Ashis Nandy, "The Other Within: The Strange Case of Radhabinod Pal's Judgment of Culpability," *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995), 53-80.

يفسِّر ناندي Nandy حكم بال في ضوء العالم الأخلاقي الموروث ثقافيًّا المجسَّد في ماهابهاراتا، حيث كان على كلٍّ من المنتصر والمهزوم أن يتقاسما مسؤولية نشوب الحرب. ووفقًا لناندي، يعتقد بال أن «الغرب كان عليه أن يعترف بأن اليابان في زمن الحرب أرادت أن تهزم الغرب في لعبتها الخاصَّة، وأن جزءًا كبيرًا من الإمبريالية اليابانية كان مجرَّد انعكاسٍ لذات الغرب المُغتربة».
Nandy, "The Other Within," 79.

القومية الهندوسية اليمينية وعلاقته بها[14]. إلَّا أن هذا الرأي الموجَّه لا يصمد أمام الحقائق المعروفة التي تشير إلى أن آراء بال السياسية - على النحو الذي عبَّر به عنها في حكمه - كانت شائعةً تمامًا في البنغال إبَّان الأربعينيات من القرن العشرين. فقد كان الحكم على دور اليابان في الحرب العالمية الثانية من قِبَل معظم الهنود جنبًا إلى جنبٍ مع تاريخ الاحتلال الاستعماري للدول الآسيوية من قِبَل القوى البريطانية والقوى الأوروبية الأخرى. وقد رفض حزب المؤتمر الوطني الهندي تأييدَ المسعى الحربي البريطاني في الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من الأسئلة التي أثارها بعض اليسار، فقد شُنَّت حملة مسلَّحة ضد البريطانيين في أغسطس ١٩٤٢، حتى عندما كانت القوات اليابانية على الحدود الشرقية للهند. وقد تضاعفت المشاعر المعادية لبريطانيا عندما وصل بوز إلى سنغافورة في أكتوبر عام ١٩٤٣، ليتولَّى قيادة الجيش الوطني الهندي، الذي تألَّف من الجنود الهنود الذين أسرهم اليابانيون، والمُتطوِّعين المُجنَّدين من الهنود في مالايا، حيث أنشأ بوز الحكومةَ المؤقتة لأزاد هند أو الهند الحرة تحت حماية اليابانيين.

سيغدو هذا الأمر مهمًّا؛ لأنه في عامي ١٩٤٥ و١٩٤٦، بينما كانت الاستعدادات تُجرى لمحاكمات طوكيو، نُفِّذت مجموعةٌ أخرى من إجراءات المحاكمة العسكرية في القلعة الحمراء في دلهي ضد كبار ضباط جيش بوز، الذين وجِّهت إليهم تهمة الاعتداء المسلَّح على الملك والإمبراطور. وقد أحدثت محاكمات الجيش الوطني الهندي دويًّا كبيرًا، حيث تسبَّبت في تمرُّد داخل البحرية الهندية الملكية، كما أثارت موجةً من الدعم الشعبي للجنود المتهمين. وقد طالب أكبر حزبَيْن سياسيَّيْن هنديَّيْن - حزب المؤتمر الهندي وحزب الرابطة الإسلامية، اللذان كانا يشاركان آنذاك في مفاوضاتٍ مكثَّفة ومريرةٍ حول الاستقلال - بإطلاق سراح الجنود. حتى إن أحد الناشطين المناهضين للفاشية - مثل جواهر لال نهرو، الذي سيصبح عمَّا قريب رئيسًا

(14) Nakazato, *Neonationalist Mythologies.*

للوزراء - ارتدى زيَّه للمحاماة الذي كان قد تخلَّى عنه منذ فترة طويلة، نزولًا على المشاعر الشعبية، ليتخذ مكانه في المحاكمة إلى جوار فريق الدفاع. وبعد سنةٍ وفي تطوُّر تاريخيٍّ دراميٍّ، أنهى نهرو خطابه الشهير «**موعد مع القدر**» Tryst with Destiny، الذي ألقاه في **١٥** أغسطس **١٩٤٧**، أنهاه بتحية: «**النصر للهند**» Jai Hind، التي أقرها بوز للجيش الهندي الوطني، ثم حوَّلها لاحقًا إلى التحية الرسمية للقوات المسلَّحة الهندية المستقلَّة. لقد غدا الخونة المزعومون معروفين الآن بوصفهم أبطالًا قوميين عندما خُفِّفت إدانتهم أمام المحكمة عسكرية. وقد أصبح أحدهم - شاهناواز خان Shahnawaz Khan - مدرجًا في حكومة نهرو في عام **١٩٥٢**، وتولَّى منصب وزير المؤتمر لمدَّة خمسة وعشرين عامًا. ومن ثَمَّ، حتى لو كان بال متعاطفًا من داخله مع الحلفاء اليابانيين من بوز وجيشه، فإن هذا لم يكن استثناءً في الهند آنذاك، بل كان القاعدة.

ومن الأمور الدالَّة أيضًا أن الحكومة الهندية بعد الاستقلال لم تتخذ أبدًا أيَّ خطوةٍ للنكوص عن الحكم المعارض لبال، على الرغم من أنه من الممكن أن يكون قد تسبَّب في بعض الحرج الدبلوماسي. وفي الواقع، لم تحضر الهند مؤتمر سان فرانسيسكو عام **١٩٥١**، الذي وُقِّعت فيه معاهدة السلام لإنهاء احتلال الحلفاء لليابان. وبدلًا من ذلك، وقَّعت الهند معاهدة سلامٍ منفصلة مع اليابان في عام **١٩٥٢**، والتي تنازلت فيها طوعًا عن حقِّها في المطالبة بتعويضاتٍ عن أضرار الحرب. أما على الجبهة السياسية، فقد طلب حزب المؤتمر الحاكم في الهند من بال خوضَ انتخابات عام **١٩٥٣** للحصول على مقعدٍ في البرلمان (وقد خسر أمام رجل القانون الشيوعي الأصغر سنًّا منه)، غير أن الحكومة منحته مرتبة الشرف الوطنية العالية. ومنذ ذلك الحين، كان حكمه في طوكيو موضعَ إشادةٍ دائمةٍ من كبار الشخصيات الهندية في سياق العلاقات بين الهند واليابان. ومن المهمِّ الإشارة إلى هذا؛ لأن حكم بال المعارض - كما سأدَّعي - يمكن اعتباره علامةً مميزةً للحظةٍ فارقةٍ في التحوُّل داخل النظام العالمي في حقبة إنهاء الاستعمار. وقد

تجاوزنا تلك اللحظة الآن. لكن لفهم الدلالة التاريخية لتلك اللحظة، يجب أن نقاوم إغراء استخدام الحسِّ المشترك الحالي لدينا باعتباره معيارًا للحكم على موقف بال.

بهذه المقدمة الموجزة عن شخص بال، أنتقل - بصفتي الوجه الآخر المعارض لتحليل بندكت - إلى وجهة نظره بشأن قضية إدانة اليابان.

«العالم ليس مستعدًّا»

يمتدُّ حكم بال طوال **١٢٣٥** صفحةً مطبوعةً. وثمة نسخة طبق الأصل في أربعة مجلداتٍ موجودة في قسم الكتب والمخطوطات النادرة في مكتبة آرثر دبليو دياموند في كلية كولومبيا للقانون Arthur W. Diamond Library at Columbia Law School. أما الحكم على امتداد صفحاته، فهو شهادة على الجهد الهائل الذي بذله القاضي الهندي لجعل منطقه في الحكم متماسكًا قدر الإمكان. فقد كان يعلم - بلا شكٍّ - أن آراءه ستُجَابِه بشكلٍ جذريٍّ آراء القضاة الآخرين في المحكمة. ومن ثَمَّ فقد كان حريصًا على إثبات أن النتائج التي توصَّل إليها تستند بدقَّة إلى أسانيد علمية قانونية مُعترفٍ بها، مما جعله يفرط في اللجوء إلى الاقتباسات المطوَّلة عن الفقهاء الغربيين. لكنه أوضح أيضًا أن لديه وجهةَ نظرٍ مختلفة تمامًا عن بنية علاقات القوى الدولية. فماذا كان يقصد بذلك؟

من بين النقاط القانونية العديدة التي تناولها بال، في الجزء المتعلِّق بلائحة التهم الموجَّهة للمدَّعى عليه، سأناقش فقط تلك التي على علاقة بما يمكن تسميته بالجُرم (الذَّنْب) القومي.

أولًا: رفض بال قبولَ الادعاء بأن ما وُصف بـأنه «حرب عدوانية» كان يُصنَّف كذلك ضمن لائحة الجرائم في القانون الدولي قبل الحرب العالمية الثانية. وقد جادل بال بأنه عند مراجعة تاريخ الدبلوماسية العالمية، قبل معاهدة كيلوغ بريان **١٩٢٨**، لم تكن فكرة تجريم الحرب قد دخلت مجال القانون الدولي. حتى بعد معاهدة كيلوغ بريان التي من المفترض أن تحظر الحرب العدوانية، فإن العديد من الدول - بما في ذلك بعض قوى الحلفاء - خاضت الحرب خارج أراضيها القومية بدافعِ كونها من أعمال الدفاع عن النفس. غير أن بال قد أشار إلى أن معاهدة كيلوغ بريان تركت الأمر لكل

دولةٍ لتحديد الإجراءات التي يكفلها حقُّ الدفاع عن النفس. ونتيجةً لذلك، لم يُحدث الاتفاق أيَّ تحوُّل جوهريٍّ على مستوى الحقوق القانونية للدولة ذات السيادة في خوض الحرب دفاعًا عن أمنها على النحو الذي تحدِّده بنفسها. كما لم يقبل بال أيَّ إجراءاتٍ عُرفية مشتركة بشكلٍ عامٍّ ظهرت في المجتمع الدولي، والتي جعلت الحرب العدوانية جريمةً. كل ما يمكن قوله: إن ثمة اعتقادًا شائعًا كان سائدًا بأن الحرب كانت خاطئةً، لكن هذا لم يكن كافيًا لتطبيق المحكمة هذا الاعتقاد كما لو كان قانونًا. وكما يشدِّد بال: «عندما يؤخذ سلوك الدول في الحسبان، ربما يكون القانون هو أن الحرب الخاسرة فقط هي التي تكون جريمةً»[(١٥)].

رفض بال الحُجَّةَ القائلة بأن المبادئ المنصوص عليها في نورمبرغ يمكن تطبيقها بأثرٍ رجعيٍّ على الأفعال التي ارتُكِبت قبل عدَّة سنوات. ودعى أعضاء الهيئة القضائية في محاكمة طوكيو إلى التصرف كمحكمة قضائية وليس نيابةً عن السلطة:

> **إن ما يُسمَّى بالمحكمة المنعقدة الآن - وفقًا للتعريف الذي حدَّده المنتصرون في الحرب للجريمة - يمحو قرون الحضارة التي من المفترض أن تمتدَّ بيننا وبين القتل العشوائي للمهزومين في الحرب؛ لأن المحاكمة بموجب القانون المنصوص عليه بهذه الطريقة لن تكون إلَّا عملًا مزيفًا للعملية القانونية على النحو الذي يُشبع التعطُّش إلى الانتقام.... مثل هذه المحاكمة قد تولِّد على نحوٍ صحيحٍ شعورًا بأن انعقادها.... هو شأن سياسيٌّ أكثر من كونه شأنًا قانونيًّا، ومن ثمَّ يتخفَّى الهدف السياسي بشكلٍ أساسيٍّ من خلال المظهر القضائي (٢١).**

في الواقع، ذهب بال إلى أبعد من ذلك في التعبير عن اعتراضه

---

(١٥) Pal, *Dissentient Judgment*, 62؛ ستُذكر أرقام الصفحات بعد ذلك بين قوسَيْن داخل المتن.

الأساسيِّ على الطريقة التي تُستخدم بها المحكمة لابتداع قانونٍ جديد: «إن الدولة المنتصرة - بموجب القانون الدولي - مُختصَّةٌ بتشكيلِ محكمةٍ لمحاكمة مجرمي الحرب، ولكن المُحتل ليس مختصًّا بتشريع القانون الدولي» (٣٥).

وقد رفض بال أيضًا قبولَ الحُجَّة القائلة بأن عدم وجود تعريفٍ قانونيٍّ للحرب العدوانية غير مهمٍّ؛ لأن محاكمتي نورمبرغ وطوكيو من المفترض أن تجريا على أساس المعنى الأخلاقي العام للإنسانية. وقد جادل الادعاء عدَّة مراتٍ في محاكمة طوكيو بأنه على الرغم من صعوبة تحديد ماهية الحرب العدوانية، فإن الجميع يعلمون أن ألمانيا واليابان قد تورطتا فيها. وكان ردُّ بال أنه إذا كان هذا هو القانون، فلن يكون لديه أيُّ إمكانية للتنبؤ؛ لأن الاحتمال الوحيد الذي يمكن فيه تطبيق هذا القانون هو هزيمة المعتدي، الذي كان يمثِّل خطرًا على كل طرفٍ في الحرب أن يتحمَّله. ومن ثَمَّ فإن مثل هذا القانون لن يخدم هدفَ رَدْعِ الحرب. وعلاوة على ذلك، فإن فرضَ الحظر على الحرب سيفرض تجميدًا تعسفيًّا على علاقات القوة القائمة بين الأُمم. فلماذا يجب على الدول المهزومة الخضوعُ لهيمنةٍ أبديَّة فقط تحت دعوى السلام؟ وكما أشار بال: «إن ذلك القسم من البشرية الذي كان محظوظًا بما فيه الكفاية للتمتُّع بالحرية السياسية، يمكنه الآن أن يتمتَّع بنظرةٍ زهديَّة حتميَّة للحياة، وقد يفكِّر في السلام ضمن شروط الوضع السياسي الراهن. لكن ذلك القسم الآخر من البشرية الذي لم يحالفه الحظُّ لا يزال جزء كبير منه مسكونًا بالتفكير الحالم في التخلُّص من أي وصاية سياسية» (١١٧).

ثانيًا: تحدى بال تلك الخطوة التي كانت تسعى لجعل «التآمر» على شنِّ الحرب جريمةً بموجب القانون الدولي. كان هناك حاجة ملحَّة إلى إثبات تهمة التآمر من أجل تحميل القيادة العليا بأكملها في اليابان المسؤولية عن جرائم الحرب كافةً، التي لم يشاركوا فيها دائمًا بشكلٍ مباشر. وقد أُثيرت

حُجَّة في محاكمة طوكيو تستهدف الدفاع عن القادة، مؤدَّاها أن جريمة التآمر لا توجد إلَّا في القانون الأنجلو-أمريكي، وغير معروفةٍ في النُّظُم القانونية للدول الأخرى. إلَّا أن بال قد أكَّد أنه حتى لو عُثِرَ على مفاهيم مماثلة في القانون المحليِّ للدول، فقد وضعت جميعها لتمكين دولةٍ ذات سيادةٍ للحفاظ على أمنها. ومثلما أوضح، فإنه «لا توجد دولة عالمية ذات سيادةٍ عليا حتى الآن». ومن ثَمَّ لم يكن هناك أيُّ كيانٍ يمتلك سيادةً قوميةً عُليا يمكن في ظلِّه تحديدُ مؤامرة إجرامية محدَّدة (٥٧١).

أمضى بال الجزء الأكبر من حكمه - حوالي سبعمائة صفحة مطبوعة على الآلة الكاتبة - في تحليل الأدلَّة على المؤامرة المزعومة التي أثارها الزعماء اليابانيون، بدءًا من الاغتيالات السياسية في عام ١٩٢٨، واحتلال منشوريا في عام ١٩٣١، والتوسُّع في الصين ابتداءً من عام ١٩٣٧، والتحالف مع قوى المحور، وقصف ميناء بيرل هاربور، واجتياح جنوب شرق آسيا. وقد أكَّد مرةً أخرى على المعيار القانوني اللازم: لم يكن السؤال عن ما إذا كانت الإجراءات اليابانية مُبررةً أم لا، ولكن عن إمكانية تفسيرها دون وجود مؤامرة (٥٥٧). وقد شرع في إظهار أن السياسة الخارجية اليابانية والإجراءات العسكرية يمكن استيعابها تمامًا في ظل شروط الممارسات المعيارية التي اعتمدتها الدول ذات السيادة للحفاظ على نفسها. وهكذا في حالة اليابان، كانت هناك تهديداتٌ ملموسة تشكِّلها الهيمنة الاقتصادية لبريطانيا، والمناورات الدبلوماسية للولايات المتحدة، وانتشار الشيوعية والنفوذ السوفيتي، والحرب الأهلية الداخلية وتدخلات القوى الأخرى في الصين. وبالطبع يمكن القول: إن هناك مخططاتٍ محدَّدةً وراء سياساتٍ معيَّنة نُفِّذَت من أجل تحقيق نتائج معيَّنة. غير أن بال قد رفض قبولَ وجود مخططٍ إجراميٍّ واحدٍ وراء السياسة الخارجية التي انتهجتها اليابان على مدار أكثر من عقد (٥٦٠)[١٦]. وأشار إلى أن «رجال الدولة والدبلوماسيين والسياسيين

(١٦) في الواقع، أقرَّ بيرت رولينج - القاضي الهولندي في محاكمة طوكيو - لاحقًا =

في اليابان ربما كانوا على خطأ، وربما ضلَّلوا أنفسهم. لكنهم لم يكونوا متآمرين. لم يتآمروا» (٥٥٨).

كما أجرى بال أيضًا مقابلةً مثيرةً للاهتمام بين ألمانيا واليابان تتقاطع مع بعض الملاحظات التي أبدتها بندكت. فكما هو متوقَّع، أكّد الادعاء مرارًا وتكرارًا أن ألمانيا هتلر ويابان هيديكي توجو كانتا متشابهتَيْن بشكلٍ أساسيٍّ من جهة تجريم سياساتهما الداخلية والخارجية. غير أن بال قد أشار إلى أنه على عكس المحاكمات التي جرت في ألمانيا، لم تشهد محاكمة طوكيو أيًّا من الشهود اليابانيين الذين اشتكوا من أن شعبهم قد تعرَّض للترهيب أو الاستعباد من قِبَل قادتهم، أو أن الأخيرين قد تصرفوا وَفْقَ دوافع أخرى غير وطنيَّة. كان من الممكن اتهامُ نظام هتلر بخرق الدستور ووضع الدولة في مقابل المجتمع، غير أن هذه لم تكن الحال مع اليابان؛ حيث ظلَّت العلاقة الدستورية بين الدولة والمجتمع سليمةً ولم تتأثَّر بالحرب (٦٩٨)[(١٧)]. وإذا قيل إن الرأي العام في اليابان قد تأثَّر بالدعاية العسكرية والأساليب الاجتماعية التي عملت على تشكيل السلوك البشري وتنميطه، فإن تلك الأساليب «هي التي تُستخدم في كل مكانٍ من قِبَل أي حكومة... وإذا كانت شرًّا، فهي شرٌّ اليومَ أيضًا على الجميع» (٥٦١).

= بأن رئيس الوزراء الياباني هيروتا غير مدانٍ في حربٍ عدوانية: «إذا كانت سياسة هيروتا الخارجية قد نجحت في طرد القوى الأوروبية من آسيا، كانت ستجعل اليابان واحدةً من الدول الرائدة في العالم. لكن ما فعله لم يكن جريمةً دوليةً».

B. V. A. Röling, *The Tokyo Trial and Beyond: Ref lections of a Peacemonger*, ed. Antonio Cassese (Cambridge, UK: Polity, 1993), 45.

(١٧) أقرَّ رولينج بذلك مرةً أخرى بعد ثلاثين عامًا، ففي إجابة عن السؤال: «هل تقول إنه كان هناك اختلاف جوهريٌّ بين الألمان المتهمين في نورمبرغ واليابانيين في طوكيو؟»، قال: «أوه نعم! لم يكن ثمة شكٌّ في وجود تشابه. إن المتهم الياباني لم تكن لديه نيَّة سيئة على الإطلاق! وربما كان ذلك صحيحًا؛ لأن الأشخاص القاسين في الميدان لم يكونوا متهمينا. فقد كان متهمونا هم القادة، ولم يسبق لهم أن ارتكبوا جرائم حربٍ أو أمروا بارتكاب جرائم حرب. أما اتهامات نورمبرغ، فكانت مسألةً مختلفةً تمامًا». Röling, *Tokyo Trial*, 46.

وفي توضيحٍ إضافيٍّ للسبب في ضعف الحُجَّة المبنيَّة على مفهوم التآمر لشنِّ حربٍ عدوانية، أشار بال إلى أن كلًّا من هولندا واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية قد أعلنا الحرب على اليابان قبل أن تفعل اليابان ذلك. وبالتأكيد لا يمكن الزعم بأن السوفيت كانوا يتصرفون دفاعًا عن النفس، فقد أعلنوا الحرب على اليابان في ٩ أغسطس ١٩٤٥، بعد ثلاثة أيامٍ من إسقاط القنبلة الذريَّة على هيروشيما، حيث كانت اليابان بالفعل دولةً مهزومةً. فلماذا تُتَّهم اليابان بجريمةٍ يمكن توجيهها إلى بعض سلطات الادعاء أيضًا؟ (١١٩-٢٠). وقد شدَّد بال على أن سبب ذلك يتمثَّل في سعي الجانب المنتصر الآن لإنشاء قانونٍ على أساس تعريفاتٍ مشكوك فيها؛ لكي تتناسب مع مصلحته السياسية. وقد حاول بال الردَّ على الحُجَّة القائلة بأنه لا يمكن الدفاع عن السارق من خلال التوسُّل بحُجَّة أن كل السارقين لم يعاقبوا، بقوله: «هذا بالتأكيد منطق سليم عندما ندرك على وجه اليقين أن السرقة جريمةٌ. ومع ذلك، عندما لا نزال نحدِّد ما إذا كان فعلٌ معيَّن في مجتمعٍ معيَّن يُعَدُّ إجراميًّا أم لا، فأعتقد أن هذا التحديد سيكون على علاقةٍ وثيقةٍ بالكيفية التي ينظر بها الأعضاء الآخرون في المجتمع إلى هذا الفعل المعيَّن حالَ القيام به» (١٢٠). وباختصار، عندما تُعرف الجريمة من قِبَل المجتمع ككلٍّ، لا يجوز ابتكارُ قانونٍ جديدٍ لمعاقبةِ متهمٍ من قِبَل مجموعة هم في الأصل متهمون.

غير أنه من الصحيح أيضًا أن أضعف جزء في الحكم الذي تبنَّاه بال كان ذلك المتعلِّق بإعفاء كبار القادة السياسيين والعسكريين في اليابان من مسؤوليتهم عن جرائم الحرب التقليدية التي ارتكبها ضباط وجنود يابانيون، حيث كان بال يميل إلى التشكيك في مدى موثوقية الأدلَّة المقدَّمة أمام المحكمة. وقد بدا بال وكأنه يقرُّ زعمَ محامي الدفاع بأن الأدلَّة مبالغٌ فيها وغير موثوقٍ بها، حتى بالنسبة إلى حوادث مروِّعة مثل مذبحة نانجينغ. لكنه مع ذلك كشف عن الأساس القانوني لاستنتاجه بعباراتٍ واضحة، واعترف بأن «الأدلَّة لا تزال دامغةً على ارتكاب الفظائع التي ارتكبها أفراد القوات

المسلحة اليابانية ضد السكّان المدنيين في بعض الأراضي التي يحتلونها، وكذلك ضد أسرى الحرب» (٦٠٩). وأشار إلى أن المئات من الضباط والقوات اليابانية - في الواقع - قد حوكموا وعوقبوا على جرائم الحرب التقليدية هذه. لكن يظل السؤال: هل كان هناك دليل كافٍ لإثبات أن كبار القادة السياسيين والعسكريين في اليابان كانوا مذنبين في إصدار الأوامر أو الإذعان لهذه الجرائم التي ارتكبت في الميدان؟ كان جوابه أن «الأدلّة المتوفرة لن تؤهلنا للاستنتاج بأن أعضاء الحكومة بأي شكلٍ من الأشكال قد أصدروا الأوامر أو صرحوا وسمحوا بارتكاب هذه الجرائم. ولا يمكنني قبول فرضية الادعاء بأن هذه الجرائم قد ارتُكِبت بناءً على السياسة الحكومية القائمة» (٦٢٩). على أن بال لم يقتصر على تلك النظرة القانونية البحتة، فقد اقترح أيضًا ما قد يمثِّل ردًّا سياسيًّا ملائمًا على ما كان - في الأساس - تهمةً سياسيةً وليست قانونية:

> **إن أكثر الوسائل ابتكارًا لترسيخ المسؤولية الجنائية للمتهمين، تتمثَّل في الادعاء بأن ذلك من شأنه حماية شخصية الدولة المهزومة بالكامل، وأن ذلك سيساعد في تعزيز التفاهم الناجع والشعور الجيد بين أفراد مجتمعات الدول المهزومة والمنتصرة... ومن خلال محاكمة أولئك الذين كانوا مسؤولين فعلًا عن الحرب ومعاقبتهم، سيعرف العالم أن الأمَّة المهزومة - مثل الأُمم الأخرى كافةً - قد اقترفت تلك الخطايا بتدبيرٍ من أمراء الحرب الذين قادوها... إذا كان هذا هو الهدف من المحاكمة، فيمكن تحقيق النتيجة ذاتها بسهولة عن طريق لجنة تحقيقٍ خاصَّة بتحديد مسؤولية الحرب. مثل هذه اللجنة التي قد يديرها قضاة مختصون من جنسياتٍ مختلفة سيؤدي إعلانهم إلى التأثير المطلوب دون أي تضييقٍ غير مُبرَّر للقانون (٧-١٠٦).**

إن المثال الأكثر فظاعةً على الأفعال اللاإنسانية التي ارتُكِبت ضد السكّان المدنيين من الجانب المنتصر، وهو مثال غنيٌّ عن التعريف،

والمتمثِّل في إسقاط القنابل الذريَّة على هيروشيما وناغازاكي، إن هذا المثال لم يُطرح على طاولة الفحص القانوني الدولي حتى الآن. وقد أشار بال إلى هذا عدَّة مراتٍ في حكمه. فقد رفض قبول الحُجَّة القائلة بأن القنابل الذريَّة منعت قتل الكثيرين عن طريق اختزال مدَّة الحرب، أو أن البشرية جمعاء قد جمع بينها شعورٌ بالمصير المشترك، ومن ثَمَّ اتُخذ هذا القرار. وقد كان تعليقه قاسيًا: «لكن بالتأكيد اختفى هذا الشعور في الوقت الذي أُسقطت فيه القنابل. عن نفسي، لا أفهم ما يعنيه هؤلاء المسؤولون بقولهم إن ثمة شعورًا واحدًا قد جمع بين البشرية لتبرير هذا الفعل... لستُ متأكدًا مما إذا كانت القنابل الذريَّة قد نجحت بالفعل في التخلُّص من كل الأطماع والأحقاد التي كانت سائدةً قبل الحرب»[١٨] (٦٦). وقد أشار بال إلى الخطاب الذي كتبه قيصر ألمانيا فيلهلم الثاني (غليوم الثاني) إلى إمبراطور النمسا فرانتس يوزيف الأول بمجرَّد نشوب الحرب العالمية الأولى: «يجب الإجهاز على كل شيء بالنار والسيف. علينا ذبح الرجال والنساء والأطفال والرجال المُسنين، وألَّا نترك شجرةً قائمةً أو منزلًا مَصونًا. مع أساليب الإرهاب تلك - القادرة وحدها على التأثير في شعبٍ مُنحطٍّ مثل الفرنسيين - ستنتهي الحرب في غضون شهرين، بينما إذا أخذنا الاعتبارات الإنسانية في حسباننا فسوف تستمر لفترة طويلة». ثم لاحظ بال:

---

(18) Röling, in *Tokyo Trial*, 84.

شعرتُ أيضًا أن قصف الحلفاء للمدن اليابانية للتسبُّب في مقتل عددٍ هائلٍ من المدنيين وإجبار اليابان على الاستسلام، شعرتُ أنه كان جريمة حرب. كنتُ في بعض الأحيان على اتصالٍ مع الطلاب اليابانيين، وكان أول ما سألوه دائمًا هو: «هل يحقُّ لك أخلاقيًّا أن تحكم على زعماء اليابان عندما يحرق الحلفاء جميع مدنها، وأن يقتلوا في ليلةٍ واحدةٍ - كما حدث في طوكيو - ١٠٠٠٠٠ شخص، وهو ما بلغ ذروته في قصف هيروشيما وناجازاكي؟ تلك كانت جرائم حرب». إنني على قناعةٍ قويةٍ بأن هذا القصف يندرج تحت جرائم الحرب. فقد كان الهدف منه هو رَدْع الشعب؛ لجعل الحرب مؤلمةً وتتجاوز القدرة على التحمُّل، وذلك لحثِّ الحكومة على الاستسلام. لقد كانت حربًا إرهابية، «حربًا قسرية». لكن إثارة مسألة جرائم الحرب التي ارتكبها الحلفاء قد استُبعدت بشروط المحكمة.

إذا كان ثمة تشابه بين حرب المحيط الهادئ، التي هي قيد النظر الآن في محاكمتنا، وبين أي شيء تضمَّنته رسالة الإمبراطور الألماني أعلاه، فهو هذا القرار الصادر عن قوى التحالف التي استخدمت القنبلة الذريَّة... وإذا كان أيُّ تدميرٍ عشوائيٍّ لحياة المدنيين وممتلكاتهم لا يزال مخالفًا للقانون في الحرب، فإن قرار استخدام القنبلة الذريَّة في حرب المحيط الهادئ هو النهج الوحيد القريب لتوجُّهات الإمبراطور الألماني خلال الحرب العالمية الأولى، ولتصرفات القادة النازيين خلال الحرب العالمية الثانية. وليس ثمة شيء من هذا القبيل يمكن عزوه إلى المتهم الحالي (٢١-٦٢٠).

هناك العديد من القصص التي رواها بعض معارف بال من اليابانيين حول الأثر العميق الذي تركته زيارته لهيروشيما في عام ١٩٥٢[١٩]. ولدينا معلومات أيضًا تؤكِّد على أنه في كل مرة عُرِض عليه تكريم أو مكافأة مقابل محاضراته أو منشوراته في اليابان، كان يطلب المساهمةَ بجزء منها في صندوق نصب هيروشيما التذكاري للسلام[٢٠].

وبعد أن يذكر بال أنه استقرَّ في عقيدته براءةُ جميع المتهمين من التُّهم

---

(١٩) بحسب صحيفة هيروشيما: *Chûkogu Shimbon*, November 4, 1952، مقتبس في:
Takeshi Nakajima, "Justice Pal (India)," in *Beyond Victor's Justice? The Tokyo War Crimes Trial Revisited*, ed. Yuki Tanaka, Tim McCormack, and Gerry Simpson (Leiden, Netherlands: Nijhoff, 2011), 140,

عندما تقع أعيننا على النصب التذكاري نجد النقش التالي: «دعوا جميع الأرواح ترقد هنا بسلام؛ لأننا لا نكرِّر الشر». قال بال: «لا نكرِّر الشر»، ومن الواضح أن الجمع هنا يشير إلى اليابانيين، ولا أفهم بوضوح ما يعنيه «الشر» هنا. فالنفوس التي ترغب في الراحة هنا هي ضحايا القنبلة الذرية. ومن الواضح لي أن القنبلة لم تسقط بأيدي اليابانيين، وأن أيدي المُفجِّرين لا تزال ملطخةً بالدماء... وإذا لم يكن تكرار الخطأ يعني عدم امتلاك أسلحة في المستقبل، فأعتقد أن هذا قرار مثاليٌّ للغاية. وإذا كانت اليابان ترغب في امتلاك القوة العسكرية مرةً أخرى، فسيكون ذلك بمثابة تدنيس لأرواح الضحايا الذين لدينا هنا في هيروشيما».

(٢٠) Nakazato, *Neonationalist Mythologies*, 173. Nakazato, 106؛ يخبرنا أيضًا أنه في عام ١٩٦٥ أعلن بال صراحةً وجهاتِ نظره بشأن إلغاء عقوبة الإعدام في الهند.

الموجَّهة إليهم ويوصي بتبرئتهم، يخلصُ إلى أنه من الخطورة بمكانٍ استخدام محكمة قضائية لتحقيق مآرب سياسية: «لقد قيل إن المنتصر يمكنه أن يضع القانون موضعَ تنفيذٍ في أي شيء بالنسبة إلى المهزوم، من الرحمة إلى الانتقام؛ لكن الشيء الوحيد الذي لا يستطيع المنتصر منحه له هو العدالة. إذا كانت المحكمة تنطلق - على الأقل - من أرضية سياسية لا قانونية، بغضِّ النظر عن شكلها وأسانيدها، فإن القلق الذي نعبِّر عنه سيكون حقيقيًّا، إلَّا في حالة إن لم تكن العدالة بالفعل لا تصبُّ في مصلحة الأقوى» (٧٠٠)[٢١]. ثم أشار إلى الخطر الكامن في حالة سياسة ما بعد الحرب، أعني في إعادة تأكيد العلاقات القديمة للهيمنة العالمية:

> **في أوقات الفتن الكبرى والمحن العاصفة كتلك التي يمرُّ بها العالم الدولي، من السهل بما فيه الكفاية تضليل عقول الناس من خلال صرف أنظارهم عن الأسباب الحقيقية وتوجيهها صوب أسبابٍ مُلفَّقة كما لو كانت هي مصدر كل بلاء... ويبدو هذا الوقت مناسبًا تمامًا بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون السيطرةَ على العقل الشعبي. فلا يبدو أن هناك لحظةً أخرى أكثر ملاءمةً لتهمس في أذن الجماهير بذرائع الانتقام، مع منحها مظهر الطريق الوحيد للخلاص من كل الشرور[٢٢].**

من المؤكَّد أن بال عند كتابته هذه الكلمات، لم يكن حاضرًا في ذهنه فقط إجراءات المحاكمة القائمة، والمتعلِّقة بجرائم الحرب في اليابان، ولكن كان يلمح أيضًا إلى إعادة احتلال بورما وملايا من قِبَل البريطانيين، واحتلال

---

(21) Pal, *Dissentient Judgment*, 700.

الجدير بالذكر أن القاضي رولينغ كان يمتلك نظرةً واقعيةً بشكلٍ لافتٍ حول الطبيعة السياسية للمحاكمة: «كان من المريع أن نذهب إلى هناك بهدف تبرير القوانين إذا كان هناك حالة حرب، ومع ذلك رأينا كل يوم كيف انتهكها الحلفاء بشكل مخيف. ولكن الادعاء بوجوب وجود محاكمة يُتَّهم فيها المنتصرون ويُحكَم عليهم، هو أمر مستحيل. لقد كان توجو على حقٍّ في أن محاكمة طوكيو كانت تطبيقًا لعدالة المنتصر فقط»؛ Röling, *Tokyo Trial*, 87.

(22) Pal, *Dissentient Judgment*, 700.

إندونيسيا من قِبَل الهولنديين، والهند الصينية من قِبَل الفرنسيين، وربما حتى مقاضاة جنود الجيش الهندي الوطني في الهند البريطانية.

من كل ما نعرفه عنه، لا سيما من خلال بحث نارياكي ناكازاتو، فإن الوصف الأكثر إقناعًا للموقف السياسي الذي يؤطِّر حُكم بال، هو وصفه بالقومية السائدة المناهضة للإمبريالية التي كان يُعبَّر عنها في المنتديات الدولية من قِبَل بعض قادة الدول المستعمرة من القوى الغربية. إن إصراره على محاكمة المتهمين في طوكيو وفقًا للقانون الدولي كما كان موجودًا قبل اندلاع الحرب، وتمسُّكه بحقِّ الزعماء الشرعيين دستوريًّا في حماية سيادة دولتهم، ورفضه الاعتراف بحقِّ الطرف المنتصر في الحرب في سَنِّ تشريعٍ جديدٍ وتطبيقه بالأمر الواقع، كل ذلك لم يكن - كما اقترح بعض علماء القانون الدولي - نتاجَ أيديولوجية محافظة للمدرسة الوضعية في القانون. وفي الواقع، فإن الجدل حول ما إذا كان حكم بال المعارض جاء على أساس افتراضات القانون الطبيعي أو المدرسة الوضعية في القانون، إن هذا الجدل يتجاهل الزخم السياسي المعادي للإمبريالية، والذي كان قد بدأ في الظهور مطلع خمسينيات القرن الماضي[٢٣]. لقد كان بال بالفعل يتحوَّل إلى عقيدة المدرسة الوضعية في القانون؛ وهي عقيدة ترسَّخت في ذروة التوازن الأوروبي للقوى والإمبريالية ضد المحاولة الجديدة لمدِّ نطاق التعريفات القانونية؛ بغيةَ معاقبة الخصم المهزوم باسم الإنسانية، وإعادة تأسيس نظامٍ قديمٍ من الهيمنة. وفي الوقت نفسه، استحضر بال مفاهيم القانون الطبيعي

(٢٣) انظر على سبيل المثال:
Judith Shklar, *Legalism: Law, Politics, and Political Trials* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Elizabeth S. Kopelman, "Ideology and International Law: The Dissent of the Indian Justice at the Tokyo War Crimes Trial," *New York University Journal of International Law and Politics* 23, no. 2 (1991): 373-444; and Neil Boister and Robert Cryer, *The Tokyo International Military Tribunal: A Reappraisal* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

للحرية والمساواة العالمية للمطالبة باحترام الحقوق السيادية لكل أمَّة دون استثناء.

وفي مناسباتٍ لاحقة، عندما غدا متحررًا من أَرْدِيَةِ القاضي ومن إصدار أحكام البراءة والاتهام، تمكَّن بال من الإفصاح عن رأيه السياسي الذي تضمَّن موقفه النظري من القانون الجنائي الدولي. ففي محاضراته في جامعة كالكوتا في عام ١٩٥١، قدَّم وصفًا لما حدث في البلدان الآسيوية بعد نهاية الحرب. فقد أُعلنت جمهورية مستقلَّة في إندونيسيا فور استسلام اليابان في أغسطس عام ١٩٤٥، «لكن يبدو أن الهولنديين حصلوا في السابق على تأكيداتٍ موقَّعة بأنه سيُسْمح لهم باستعادة الهيمنة على جزر الهند الشرقية بمجرَّد إعادة احتلالهم لها». وفي الواقع، بدأت القوات البريطانية المحتلة حربًا ضد القوميين الإندونيسيين نيابةً عن الهولنديين[٢٤]. وبطريقة مماثلة، سمحت قوات الحلفاء للفرنسيين بإعادة احتلال الهند الصينية. وقد أوضح بال أن كوريا قد قُسِّمت بشكلٍ فجٍّ إلى قسمَيْن في النقطة التي أُخْتِيرَت بشكل تعسُّفي من خطِّ العرض ٣٨ بمحاذاة الشمال.... لم يكن هذا مجرَّد تقسيم، بل كان تقطيعًا للأوصال. إننا نسمع الكثير عن كوريا الجنوبية وكوريا الشمالية، لكننا لم نحدِّد بعدُ مَن الذي قرَّر التقسيم؟ ومتى وأين وإلى أي وقتٍ سيستمر؟ كل ما يعرفه الكوريون هو أن الروس دخلوا البلاد من الشمال، واجتاحها الأمريكيون من الجنوب، وتوقَّف الاثنان بمحاذاة خطِّ العرض (٤٤).

كان هذا - كما أشار بال - أسلوبًا حقيرًا لجأ إليه الأمريكيون والسوفيت، ولم يفكر كلٌّ منهما في التضحية بتقرير المصير الكوري على مذبح سياسة القوة. وقد كان استنتاجه قاسيًا: «إن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن للمرء أن يستخلصه من كل هذه الروايات هو أنه حتى الآن في العالم

(٢٤) Pal, *Crimes*, 51؛ ستُذكر أرقام الصفحات بعد ذلك بين قوسَيْن داخل المتن.

الدولي، سيحصل الناس على القدر نفسه من الحرية بقدر حيازتهم للقوة التي تكفل لهم القتال، وستمنح القوةُ المهيمنة للشعب المُسيطِر فقط مزيدًا من الحرية بقدر ما يمتلكه من قوةٍ على الإخضاع» (٥٢).

في عام ١٩٥٤، وبصفته عضوًا في لجنة القانون الدولي، طُلب من بال التصويت على مشروع قانون الجرائم المهدِّدة لأمن البشرية وسلامها. وكان ردُّه صريحًا: «في رأيي، إن العدالة المتكافئة - حتى بالنسبة إلى المسائل التي تبدو وجيهةً داخل المسودة - يتعذَّر تحقيقها في هذه المرحلة من إعادة التشكيل التي يمر بها المجتمع» (vii؛ التشديد على المعنى موجود في الأصل). كان المنطق الذي يستند إليه - مرةً أخرى - يتمثَّل في أنه لا يمكن أن يكون هناك أيُّ توقُّع محتمل للعدالة، بالنظر إلى الفجوة الكبيرة القائمة بين الدول وحقيقة أن معظم دول العالم كانت لا تزال تحت السيطرة الاستعمارية: «على الرغم من كافة التفاصيل المسهبة والدقيقة للأحكام المتفاوتة، فإن أي جُرم سيحدث في ظلِّها سيُعترف به قانونيًا، ويُعاقب عليه فقط؛ نتيجةً للحرب» (viii). وبعبارة أخرى، لم يكن هناك احتمالٌ في ظل التشكيل الحالي للمجتمع الدولي لإخضاع الدول القوية لحكم القانون الجنائي الدولي؛ إذ سيتمُّ تطبيقه فقط من قِبَل الأقوياء على الضعفاء. وكانت نصيحته هي انتظار لحظة تاريخية أكثر ملاءمةً: «عندما لا يكون هناك احتمالٌ لتحقيق العدالة المتكافئة، وليس هناك أيُّ مبشرات احتمالٍ لوجودها في المستقبل القريب في ظل الوضع الراهن، يجب إذن توفير الجهد في الوقت الحالي... فالترقُّب في ظل هذه الظروف قد لا يكون مجديًا، حيث يكشف التاريخ عن إمكانية تسوية المصالح والوصول إلى اتفاقاتٍ دون تدخُّل أي قوةٍ متفوِّقة على نحوٍ قهريٍّ» (ix).

من المهمِّ أن نتذكَّر أنه في عام ١٩٥٤ لم تكن معظم دول العالم تتمتَّع بالسيادة. فقد كانت أفريقيا بالكامل تقريبًا تحت الحكم الاستعماري لبريطانيا وفرنسا والبرتغال. كما أن العديد من الدول في آسيا كانت خاضعةً للحكم

البريطاني والفرنسي، وكذا معظم دول منطقة البحر الكاريبي. وقد تألَّفت الأُمم المتحدة من ٥٩ عضوًا فقط. وكان موقف بال بشأن وضع علاقات القوى الدولية يتردَّد بصوتٍ عالٍ في المؤتمر الأفرو-آسيوي المُقام في باندونغ بإندونيسيا عام ١٩٥٥. وكان شعار المؤتمر متمثِّلًا في مواصلة الكفاح من أجل تحقيق المساواة في الحقوق السيادية للدول كافةً داخل المجتمع الدولي. وكانت حقوق الإنسان حاضرةً داخل المؤتمر للتوسُّل بها ضد القوى الغربية المهيمنة، التي اتُّهِمَت بمواصلة ممارسات الاستعمار، والتمييز العنصري، والاستغلال الاقتصادي، واستخدام العنف ضد الشعوب الأضعف[٢٥].

لقد غدت تلك اللحظة أسيرةَ الماضي الآن. ففي وقتنا الراهن، يُحتَجُّ بحقوق الإنسان لفرض العقوبات، ومقاضاة رجال الدولة، وفي بعض الأحيان للقيام بتدخلاتٍ عسكرية ضد البلدان التي تحوَّل فيها الوعد بالتحرُّر الوطني إلى مثالب الديكتاتورية والفساد والاقتتال الداخلي. لكن من الأهمية بمكانٍ أن نلاحظ أن محاكمة طوكيو - على عكس نورمبرغ، مع خروقاتها القانونية الصارخة - يتمُّ تذكُّرها بالكاد في تاريخ الاحتفال بالحضور القضائي في القضايا الإنسانية. فقد اختفت الجريمة المزعومة ضد السلام من معجم الدبلوماسية الدولية. ولا يعني ذلك بالتأكيد أن الحروب قد انتهت، بل يعني فقط أن الدول لم تعُد تعلن الحرب؛ حتى تتجنَّب اتهامها بارتكاب جرائم العدوان العسكري. فمنذ الحرب العالمية الثانية، كان ثمة دولتان فقط أعلنتا الحربَ صراحةً: الهند وباكستان في حربيهما عامي ١٩٦٥ و١٩٧١[٢٦]. وربما يعود ذلك إلى أن قائدي الجيشَيْن في ذلك الوقت كانا

(٢٥) لتقييم جديدٍ لعلماء القانون الدولي لإعلان باندونغ، انظر:
Luis Esteva, Michael Fakhri, and Vasuki Nesiah, eds., *Bandung, Global History, and International Law: Critical Pasts and Pending Futures* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017).

(26) Tanisha M. Fazal, "Why States No Longer Declare War", *Security Studies* 21, no. 4 (2012): 557-593.

ضابطَيْن في الجيش الهندي البريطاني ذاته، لدرجة شعورهما بالحاجة إلى الالتزام بالقانون المتحضِّر لحروب الإنسان المُهذَّب (gentlemanly warfare). أما بالنسبة إلى أي دولٍ متحاربةٍ أخرى، فيبدو أن نقد بال قد استُوعب بالكامل. فبدلًا من التذرع بقناعٍ قانونيٍّ زائف، هناك الآن ببساطة استنكار واسع من تسمية أي عملٍ عسكريٍّ دوليٍّ عدوانيٍّ بأنه عملٌ من أعمال الحرب. إن ادعاء بال القائل بأن العدالة المتكافئة ليست في متناول أيدينا، يمكن تأكيده بقرار المحكمة الجنائية الدولية في لاهاي (أبريل ٢٠١٩) بالتنازل عن خطتها للتحقيق مع الولايات المتحدة فيما يتعلّق بجرائم الحرب في أفغانستان. فبعد رفض التعاون من القوة العظمى والتهديدات المتلاحقة، بما في ذلك إلغاء تأشيرة رئيس لجنة الادعاء، قرَّر القضاة على ما يبدو أن يكونوا «أكثر واقعيةً»، وألَّا يهدروا موارد المحكمة في قضيةٍ لن يتمكَّنوا من تنفيذ قرارتها[٢٧].

ليس من المستغرب أن حكم بال المتعلِّق بمحاكمة طوكيو قد توارى - إلى حدٍّ كبيرٍ - من الذاكرة العامَّة في كل مكان[٢٨]. غير أنه تحوَّل في اليابان فقط إلى رمزٍ للعدالة من خلال فيضٍ في المشاعر القومية، وحنين ماضوي لعدالةٍ غدت مفقودةً: صوت الاحتجاج الوحيد للشعب الياباني ضد خطايا المنتصرين في الحرب العالمية الثانية. وقد أُقيم نُصب تذكاريٌّ له في عام ١٩٩٧ في كيوتو في ضريح ريوزن جوكو لمفقودي الحرب. وفي عام ٢٠٠٥، شُيِّد نُصب تذكاريٌّ له في ضريح ياسوكاني في طوكيو، الذي يجسِّد - بحجارته وطقوسه وصوره وخطابه - قصةَ الجناح اليميني للعسكرية

(27) Marlise Simons, Rick Gladstone, and Carol Rosenberg, "International Court Abandons Afghanistan War Crimes Inquiry," *New York Times*, April, 13, 2019.

(٢٨) من أجل مناقشة نقدية لمحاولة توجيه الاتهامات لحكومة الولايات المتحدة بشنِّ حربٍ غير قانونية وانتهاك حقوق الإنسان نيابةً عن المجتمع المدني العالمي، انظر:
Ayça Çubukçu, *For the Love of Humanity: The World Tribunal on Iraq* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018).

اليابانية الحديثة[٢٩]. إن بال يُتذكَّر جيدًا في اليابان، حتى لو كان ذلك لأسبابٍ غير صحيحة.

للرجوع إلى موقفي من روث بندكت في سياق مقارنتها برادهابينود بال، قد نقول: إنه بينما كانت بندكت ترى العالم مؤلَّفًا من دولٍ متمايزةٍ تمتلك هوياتٍ ثقافيةً مختلفةً، ومن ثَمَّ لا يمكن - بالمعنى الدقيق للكلمة - الحديثُ عن أي معايير أخلاقية[*] عالمية، فإن بال قد شدَّد على ضرورة الاعتراف أولًا بتمتُّع الجميع بالحقوق الأساسية المشتركة نفسها - من حرية ومساواة - قبل إخضاعهم لإجراءات العدالة الدولية. فبالنسبة إلى بندكت، كان تنوُّع الثقافات الوطنية - مثل تنوُّع اللغات - حقيقةً أنثروبولوجيةً. ومن ثَمَّ، كان لكل دولةٍ قواعدُها الأخلاقية الخاصَّة التي تحدِّدها ثقافتها. أما بالنسبة إلى بال، فكان حقُّ كل دولة مكفولًا في المطالبة بسيادتها والدفاع عن نفسها، وكان هذا الحقُّ مبدأ عالميًّا للأخلاق السياسية، بغضِّ النظر عن التمايزات الثقافية القائمة بين الدول.

لقد انطلق كلا الرأيين السابقين - الثقافات القومية لبندكت، والدول القومية لبال - من مستويين مختلفَيْن للنظر في المسألة؛ ولكن في عالمٍ أصبحت فيه هوية الثقافة الوطنية تتجه بسرعةٍ صوب المطالبة بدولةٍ ذات سيادة، اعتُبر موقف كلٍّ من بندكت وبال حكمَيْن مختلفَيْن تمامًا بخصوص سياسات القومية.

لفهم القوة الأخلاقية للقومية التي اجتاحت جميع أنحاء العالم المُستعمَر من أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي في السنوات التي تلت

---

(٢٩) لمزيدٍ من التفاصيل، انظر: Nakazato, *Neonationalist Mythologies*.

(*) تشير المعايير الأخلاقية هنا إلى الأُطر والأُسس الثقافية الحاكمة للمجتمعات، بما فيها الواجبات والحقوق والتقاليد الأخلاقية؛ أعني أنها تتجاوز التحديد الأخلاقي الخالص المرتبط بالسلوك. فعلى سبيل المثال، عندما نقول: أخلاقيات المثقف، فنحن لا نعني الجانب المرتبط بالسلوك، بل الشروط والمعايير التي تُشكِّل في ذات المثقف. (المترجم)

الحرب العالمية الثانية، أقترح أن أقوم الآن بانعطافةٍ إلى مكانٍ وزمانٍ مختلفَيْن: ألمانيا تحت الاحتلال الفرنسي في عام ١٨٠٨. لكن لنطمئن، سيلي ذلك عودةٌ مرةً أخرى إلى الاهتمامات الراهنة.

الأمة الأخلاقية

نحن الآن في برلين الواقعة تحت احتلال قوات نابليون، وحيث ألقى الفيلسوف يوهان غوتليب فيشته (١٧٦٢-١٨١٤) أربعة عشر خطابًا إلى الأمة الألمانية قدَّم فيها خطةً جديدةً للتربية القومية، وحثَّ فيها جميع الألمان الوطنيين على الالتزام بها[٣٠]. كما أعلن عن مجموعةٍ من المبادئ الأخلاقية للقومية، التي - سواء أُشير إليه بوصفه صاحبها أم لا - سوف يتردَّد صداها بقوةٍ في أنحاء عديدة من العالم لأكثر من قرنٍ ونصف القرن من الزمان.

وقد أفضى تصوير فيشته للشعب الألماني على أساس امتلاكه لغةً أصليةً تطورت في وطنه الطبيعي الأصلي، أفضى إلى سهولة اتهام أفكاره بأنها مصدرٌ للشوفينية والعنصرية الألمانية في القرن العشرين. وفي الواقع، ليس من الصعب قراءةُ عناوينه باعتبارها نصًّا للقومية العرقية التي تحتفي بالهوية الاستثنائية الموروثة للشعب الألماني على مرِّ القرون. وفي مقابل ذلك، من الممكن أيضًا قراءةُ الخطابات ذاتها بوصفها نصًّا للقومية اللغوية مفتوحًا من حيث المبدأ لأولئك الذين يتبنَّون التراث الأدبي والثقافي للغة الألمانية[٣١]. سأعود إلى هاتين القراءتين البديلتين لفيشته في **الفصل الثالث**. أما في موضعنا هذا، فليس علينا حلُّ هذه المناقشة من أجل تقدير القوة العاطفية للانتماء القومي التي تحدَّث عنها فيشته، بغضِّ النظر عن الأساس المحدَّد الذي على أساسه تُحدَّد هُويَّة الأمَّة مع الشعب.

---

(30) Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, ed. Isaac Nakhimovsky, Béla Kapossy and Keith Tribe (Indianapolis, Ind.: Hackett, 2013).

(٣١) للاطلاع على مناقشة هذين الخطين لتفسير خطابات فيشته، انظر:
Arash Abizadeh, "Was Fichte an Ethnic Nationalist? On Cultural Nationalism and Its Double," *History of Political Thought* 26, no. 2 (2005): 234-59.

إن فهم فيشته للعلاقة العضوية بين اللغة والقومية يدين بوضوحٍ إلى ادعاء يوهان فون هيردر بأن كل أُمَّةٍ تمتلك ثقافةً فريدةً مبنيَّةً على لغتها. غير أن فيشته يمنح هذا الادعاء محتوًى سياسيًّا متميزًا. وحتى تتضح لنا حُجَّته على وجه التحديد، يمكننا القول: إن فيشته يعتقد أن العلامات اللغوية ليست اعتباطيةً، ولكنها تمتلك أصولًا طبيعية. لذلك وبما أن الشعب الألماني قد احتفظ بلغةٍ أصليةٍ تطورت وفقًا لقوتها الطبيعية لتتشابك إبداعيًّا مع الحياة، فإنهم قادرون بشكلٍ أفضل على تطوير فلسفتهم وعلومهم وشِعرهم من خلال الانخراط المباشر في اللغة بوصفها مسألةً حيويةً وانفعاليةً أكثر من أولئك المُتحدِّثين باللغات الرومانسية المسجونين داخل إطار اللغة اللاتينية، وهي لغة ميتة. والمثال الأكثر شهرةً هنا، هو أن عملية تهذيب اللغة الألمانية - بوصفها لغةً حيَّةً - في عملية الإصلاح اللوثري، قد أفضت إلى خلقِ علاقاتٍ بين المثقفين وغيرهم من العوامِّ تختلف تمامًا عن تلك التي سادت في التنوير الفرنسي، حيث تنقطع روح الحرية داخل اللغة الحيَّة عن جذورها الطبيعية، وهو ما أدى إلى انفصال الفلاسفة اللادينيين والمُلحدين عن كتلة الشعب.

في «الخطاب الثامن» يسأل فيشته: «ماذا يعني حبُّ المرء لموطنه، أو بالأحرى: ماذا عساه أن يكون حبُّ المرء لقوميته؟»[٣٢]. وكما يلاحظ فيشته، إنه الحبُّ الذي ينبع من الميل الطبيعي للإنسان: «ليجد الجنَّة على هذه الأرض، وليكون مغمورًا به دومًا في كل نشاطٍ يوميٍّ يقوم به، وليثبته إلى الأبد في الزماني، ويصقله... بطريقةٍ لا تخفى على العين البشرية». إن كل روحٍ نبيلة تسعى إلى «أن تسدِّد ثمنَ وجودها على هذه الأرض واللحظة العابرة المخصَّصة لها عبر أثرٍ دائمٍ تتركه خلفها، حتى إن الفرد - بينما هو

(32) Johann Gottlieb Fichte, "Eighth Address: What a People, in the Higher Sense of the Word, Is; and What Love of One's Country Is," in *Addresses*, 95;

ستُذكر أرقام الصفحات بعد ذلك بين قوسَيْن داخل المتن.

مجهول بالنسبة إلى التاريخ... يدرك أنه ترك وراءه نُصبًا تذكاريًّا عامًّا لحقيقة أنه كان أيضًا هنا». ماذا عساه أن يكون هذا الثابت المقيم على الأرض بعد موت الفرد؟ يجيب فيشته: «بكل وضوحٍ، فقط وعبر ترتيب الأشياء التي يمكن الاعتراف بها بوصفها أبديةً وقادرةً على أن تحمل شيئًا أبديًا... الأشخاص الذين ينحدر منهم، وعلى يديهم تلقَّى تعليمه وترعرع، والذين أصبح من خلالهم ما هو عليه الآن» (٩٦-٩٧).

ما الشعب بالمعنى الأسمى للكلمة؟ يجيب فيشته: إنه «مجموع الرجال الذين يعيشون داخل المجتمع، ويتناسلون باستمرارٍ جسديًّا وروحيًّا، فالكل محكوم بتطوُّر معيَّن من الإلهي. إن عالمية هذا القانون على وجه التحديد هي التي تربط هذا الحشد من البشر في كيانٍ طبيعيٍّ ومتَّسق، في كلٍّ من العالمَيْن الأبدي والزماني» (٩٨). إن القانون الخاصَّ الذي يربط بين شعبٍ معيَّن هو قانون عالميٌّ. وهو ما يعني أن كل شخصٍ يتبع مسارًا أصليًّا وطبيعيًّا للتطور يكتسب شخصيةً قوميةً. ويؤكِّد فيشته أن «هذا القانون يحدِّد تمامًا وبصورة نهائية ما يُسمَّى بالشخصية القومية للشعب... إن أولئك الذين لا يؤمنون مطلقًا بالأصالة والتطوُّر الدائمَيْن، ويؤمنون فقط بدورةٍ أبديَّة داخل الحياة الخارجية، أولئك الذين يعيشون وَفق تلك القناعات ليسوا أشخاصًا بالمعنى الأسمى على الإطلاق. ولأنهم ليسوا في الواقع أشخاصًا، فلا يمكن أن تكون لهم شخصية قومية» (٩٨). هنا يبدو التناقض صارخًا مع تصوُّر بندكت عن الشخصية القومية. فوفقًا لبندكت، تُعَدُّ الشخصية القومية للشعب حقيقةً أنثروبولوجيةً يجب استكشافها واختبارها على نحوٍ تجريبيٍّ. أما فيشته، فكان ينظر إلى ذلك بوصفه مجرَّد ظاهرة خارجية، حيث يجب على الجسد أن ينمي حياةً روحيةً داخليةً تتفق مع طبيعته الأصلية، وعبر هذا فقط يمكنه أن يكتسب شخصيةً قوميةً تحمل بداخلها التزامًا أخلاقيًّا يميِّز الأشخاص النبلاء. يشرح فيشته: «لقد تجلَّى الإلهيُّ في صورة الشعب، حيث وجد ما هو أصيل مناسبًا لبثِّه ومَوْضَعَتِهِ في العالم؛ ولهذا السبب سينبثق منه الإله من جديد. إن الإنسان النبيل يعمل من أجل هذا الشعب ويضحِّي من أجله...

ولإنقاذ هذه الأمَّة، يجب عليه أن يكون مستعدًّا للموت، حتى تحيا ويعيش فيها الحياة الوحيدة التي أرادها» (٩٩).

وعلى نحوٍ مسهبٍ، يجادل فيشته - حول السلطة الروحية لهذا الشعور المتعلِّق بحبِّ الأمَّة - بأن العقل المجرَّد لا يمكن أن يُنتج مثل هذه المشاعر: «إنه ليس حبًّا مدنيًّا للدستور؛ لأن هذا الحبَّ لن يحتوي على قوة التضحية إذا ظل ببساطة مجرَّد مسألة عقلانية... إن الوعد بحياةٍ خالدةٍ للبشرية على تلك الأرض هو ما يلهم حبَّ الوطن حتى الموت» (١٠٢). وعلى الرغم من حقيقة أن الألمان كانوا تحت الاحتلال الفرنسي، فإن فيشته يذهب إلى الزعم بأن الألمان يمتلكون بالفعل جنسيةً مزدوجةً: جنسية الدولة التي وُلِدوا فيها، بالإضافة إلى الجنسية المُكتسبة بحكم الانتماء إلى الأمَّة الألمانية بأكملها، أي الموطن الجمعي الذي توحِّده اللغة الألمانية. إن الحدود الأولى - الأصلية والطبيعية - للدول هي الحدود الداخلية، التي شكَّلتها الروابط غير المرئية للغة المشتركة. كما يتبع الترسيم الخارجي للحدود تلك الحدود الداخلية: «ليس الأمر على الإطلاق مجرَّد أشخاص يعيشون بين جبال وأنهار محدَّدة ليكونوا شعبًا؛ بل أن يعيشوا في المقام الأول معًا... وعلى هذا النحو يكونون شعبًا»[٣٣]. ومن ثَمَّ فإن الحقيقة الخارجية المتمثِّلة في أن الدولة الألمانية كانت تحت السيطرة الأجنبية توجب على الألمان ممارسة سيادتهم الثقافية على المجال الداخلي الذي اضطروا فيه إلى تنفيذ مشروعٍ جديدٍ للتعليم الوطني. لقد كان عليهم أن يرفضوا العالم الفوضوي والمنقسم للقوى الأوروبية - التي شاركت في الحرب والغزو والتجارة وميزان القوى - وأن يستمروا بطريقتهم الخاصَّة كما لو كانوا وحدهم. وفي عملٍ سابق - كما يذكِّرنا

(33) Johann Gottlieb Fichte, "Contents of the Thirteenth Address: Continuation of the Previous Observations," in *Addresses*, 158.

وقد فُقِدَ «الخطاب الثالث عشر» في مكتب الرقيب، فأعاد فيشته كتابته من الذاكرة لنَشْره.

إسحاق ناخيموفسكي Isaac Nakhimovsky - جادل فيشته بقوةٍ من أجل الاستقلال الاقتصادي الوطني والاعتماد على الذات بوصفهما ضمانًا للسلام بين الأُمم[٣٤]. وفي إشارةٍ خفيَّة بسيطةٍ إلى آخر محتلٍ عالميٍّ، يقول فيشته في خطابه الثالث عشر: «دعونا نترك الأمر للأجانب لنواجه كل ظاهرةٍ جديدةٍ بالنشوة: لإنتاج معيار جديدٍ من العظمة، لخلقِ آلهةٍ جديدة.. يظل معيار عظمتنا هو المعيار القديم: هذا هو الشيء الوحيد القادر على إلهام الأفكار التي تجلب الخلاص فقط للشعوب. ودعنا نترك الحكمَ على الرجال الأحياء للأجيال القادمة»[٣٥].

يدور جدلٌ بين شرَّاح فيشته حول ما إذا كان هدفه الأساسي من دعوته للتعليم القومي هو إعداد الشعب للمقاومة السياسية ضد الاحتلال الأجنبي، من خلال استلهام الأمَّة على النحو الذي تشكِّله حدودها الداخلية. فقد جادل إتيان باليبار أنه بدلًا من ذلك يمكن للمرء أن يقرأ الحدود الداخلية على أنها علامةٌ على مكانٍ آمنٍ يمكن أن تتطور فيه الهوية الثقافية للأُمَّة دون مواجهة أي عوائق سياسية خارجية[٣٦]. ويمكن للمرء أن يصادف مناقشاتٍ مماثلةً داخل القومية في العديد من البلدان، حيث ظهر المفهوم الفيشتوي عن الحدود الداخلية في القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، تميزت التحركات المبكِّرة للقومية في الهند تحت الحكم البريطاني بالادعاء أنه بينما كان التقدُّم الوطني في المجالات المادية الخارجية للاقتصاد والتكنولوجيا والسياسة من المفترض أن يعتمد على التعلُّم من الغرب، فإن المجال الروحي الداخلي للأسرة واللغة والثقافة، كانت الأمَّة فيه ذات سيادةٍ دائمة. وضمن هذا المجال الداخلي، كان على الأمَّة أن

(34) Isaac Nakhimovsky, *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011).

(35) Fichte, "Contents of the Thirteenth Address," 173.

(36) Etienne Balibar, "Fichte and the Internal Border: On *Addresses to the German Nation*," in *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trans. James Swenson (New York: Routledge, 1994), 61-84.

تتصرف من تلقاء نفسها، مع مراعاة القوة الاستعمارية في الوقت ذاته[٣٧].

ومع ذلك، وفيما يتعلّق بالطاقة العاطفية الدافعة لفكرة القومية، فليس هناك شكٌّ في أن حُجَّة فيشته قد تفوَّقت على وجهات النظر السياسية العقلانية. فمن جيوسيبي مازيني وجوسيبي غاريبالدي في إيطاليا إلى الجيش الجمهوري الأيرلندي، وصلت رسالة الكفاح المسلَّح من أجل التحرُّر الوطني إلى شواطئ الهند. واستلهامًا لنداء الواجب الوطني، انطلق الآلاف من الرجال والنساء للانخراط في العمل السياسي، وقد حمل بعضهم السلاح، وأُرسل آخرون منهم إلى السجن، وأُعدم المئات. وعلى الرغم من إنهاء الاستعمار في الهند من خلال انتقالٍ دستوريٍّ للسلطة، فإن تضحيات المقاتلين الذين ضحّوا بأرواحهم من أجل الحرية ظلت حاضرةً في الذاكرة الشعبية، ليس بواسطة المؤرخين الأكاديميين بل عن طريق الأغاني والشعر والدراما والسينما والفن الشعبي القادم من الشوارع والأسواق.

على الرغم من أن كل ثمرات أعماله تستدعي معها كل تعقيدات النثر القانوني الإنجليزي، فإنه سيبدو من الغريب بالفعل ألَّا يُستلهم بال في بعض أشعار الحب الوطني هذا. حيث كان - بصرف النظر عن أي شيء - يعلن عن مشاعر سياسية جديدة وقوية بشكل جذريٍّ على الساحة الدولية. لقد كان مثالًا ساميًا لحبِّ الوطن والتعلُّق بالغاية القومية التي حدَّثنا عنها فيشته في ندائه للشعب الألماني، وقد مثلت هاتان القيمتان بالنسبة إليه الشرطَيْن الرئيسَيْن للإصلاح والتنوير الحقيقيَّيْن بالنسبة إلى دول الشرق. لقد كانت شعوب أفريقيا وآسيا قادرةً على الوصول إلى أعلى مستويات النداء

(37) Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London: Zed, 1986); Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).

الوطني. وقد كانت القومية المعادية للاستعمار دافعًا أخلاقيًّا وجيهًا للقيام بذلك.

في **الفصل الثاني**، سأنتقل إلى دراسة الطريقة التي غدت بها أخلاق الأمَّة - بحلول نهاية القرن العشرين - ملوَّثةً بمكْر السلطة؛ ليس فقط في الهند، ولكن في أرجاء العالم كافةً.

الفصل الثاني

مَكْرُ السلطة

مَكْرُ السلطة

في أثناء الجلسة الافتتاحية لسلسلة محاضرات روث بندكت في أبريل ٢٠١٧[*]، سُئل طلال أسد - بعد موجةِ انتقاداتٍ حادَّة أطلقها في مواجهة الحجج التي قدَّمها فلاسفة علمانيون ليبراليون معاصرون دفاعًا عن الممارسات الحكومية المعمول بها في بلدان أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية - عمَّا إذا كانت الدولة الحديثة قادرةً بصفةٍ عامَّة على التجاوب مع الالتزام الأخلاقي، وإذا كان الأمر كذلك، فبأيِّ لغة؟ وكان جوابه: لا، إنها غير قادرة على ذلك. وإذا كان ثمة تجاوب، فإنه ممكنٌ فقط عبر اللغة الإحصائية المستندة إلى العقل الحسابي[1]. وقد اقترح في هذا السياق افتراضًا مؤدَّاه أن ثمة تاريخًا من التراجع الأخلاقي للدولة القومية، وأن هذا التراجع على علاقةٍ عكسيةٍ مع زيادة مشاركة الحكومات في رعاية أكبر عددٍ من السكَّان، وأن المزاعم الأخلاقية للأمَّة-الدولة كانت مرتبطةً - في كثيرٍ من الأحيان - بالأحداث التاريخية الطارئة في علاقتها بالشعب-الأمَّة.

وهكذا، وحتى في العقود التالية للحرب العالمية الثانية، عندما نشأت دولٌ قومية مستقلَّة في جميع أنحاء أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي، بعضها حدث عن طريق التفاوض السلمي مع القوى الإمبريالية وغيرها من

(*) مجموعة من المحاضرات النقاشية حملت اسم عالمة الأنثروبولوجيا «روث بندكت» نظَّمها قسم الأنثربولوجيا بجامعة كولومبيا عام ٢٠١٧, وتحوَّلت بعد ذلك إلى مجموعةٍ من الدراسات النقدية, من ضمنها هذا الكتاب الذي بين أيدينا. (المترجم)

(1) Talal Asad, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason* (New York: Columbia University Press, 2018), 47, 134-144.

خلال حروب التحرير العنيفة، فإن قدرة هذه الدول الجديدة على ممارسة الإلزام الأخلاقي على الناس كانت كبيرةً. وكانت «التنمية» هي المهمَّة الوطنية الجديدة، حيث حُثَّ المواطنون بعد الاستعمار على التخلي عن النزعة الاستهلاكية التي كانت سائدةً من أجل ازدهار الأجيال المقبلة. وقد بدا الأمر وكأن خطاب يوهان جوتليب فيشته عن التضحية - الذي استُخدم في وقتٍ سابقٍ لحشد الشعب لأجل قضية نبيلة متمثِّلة في التحرُّر من الاستعمار - قد وُظِّف من قِبَل القوميات الجديدة لحشد الدعم الشعبي للإجراءات الاقتصادية المؤلمة اللازمة لعملية التحول الاقتصادي. ومع ذلك، فبحلول العقود الأخيرة من القرن العشرين، كانت تلك القدرة قد استنفدت تقريبًا. فكيف حدث هذا؟

للإجابة عن هذا السؤال، أقترح النظر في كتابات اثنين من المفكِّرين الأوروبيين: أحدهما ينتمي إلى الثلاثينيات من القرن العشرين، والآخر إلى سبعينياته. فقد كتب أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧) - وهو زعيم بارز في الحزب الشيوعي الإيطالي - ثمانية عشر دفترًا في أثناء فترة سجنه في إيطاليا إبَّان حكم بينيتو موسوليني مع تأملاتٍ موسعة في العملية التاريخية لتشكيل القومية-الدولة (nation-state)، وكذلك الشعب-الأمَّة (people-nation) (سأشرح ذلك بالتفصيل لاحقًا)، داخل العديد من البلدان الأوروبية. وقد قدَّم غرامشي مفهومَيْن وثيقي الصلة بمناقشتي هنا: الهيمنة (hegemony)، والثورة السلبية (passive revolution). لكن قبل حديثي عن غرامشي، وللحفاظ على تواصلٍ **بالفصل الأول**، أودُّ أن أتناول مناقشة ميشيل فوكو لسيادة الدولة في كتابه «**المجتمع يجب الدفاع عنه**» *Society Must Be Defended*، وهو عبارة عن مجموعةٍ من المحاضرات التي ألقاها في الكوليج دي فرانس في عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦[٢].

(2) Michel Foucault, *"Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975-76*, trans. David Macey (New York: Picador, 2003).

الحرب لم تضع أوزارها بعدُ

في وقتٍ مبكّر من محاضراته التمهيدية السابقة على كتابه «**المراقبة والمعاقبة**» *Discipline and Punish*، قدَّم ميشيل فوكو (**١٩٢٦-١٩٨٤**) ادعاءً مثيرًا مؤدَّاه أنه على النقيض من الإعلان النظري الشهير لتوماس هوبز، فإن إقامة السيادة المطلقة من خلال عقدٍ اجتماعيٍّ لم تؤدِّ في النهاية إلى إنهاء الحرب الأهلية بوصفها حربَ جماعاتٍ ضد جماعات، بل بالأحرى استمرت الحرب الأهلية دائرةً تحت السطح، كما يشهد على ذلك استمرار المناوشات والمواجهات المتكرِّرة بين الفلاحين والحِرفيين في القرنين الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وفي الواقع، غدت السياسة شكلًا من أشكال التواصل مع الحرب الأهلية[٣]. وفي محاضراته التي ألقاها عام **١٩٧٦**، التقط فوكو الفكرة مرةً أخرى حول استمرار الحرب داخل مجتمع يبدو مُنعمًا بالسلام، لكنه قدَّمها - كما أعتقد - على أساس حُجَّة أقوى بكثير. وقد قام بذلك - على نحوٍ لافتٍ - من خلال فحصٍ لحظات ولادة التخصُّصات الحديثة للعلوم الإنسانية من ناحية، والخطاب التاريخي من ناحية أخرى. ونتيجة لذلك، يجلب لنا فوكو وجهًا لوجهٍ مجموعةً من التحديات التي نرفض الاعتراف بها نحن المتخصِّصين في الإنسانيات أو علماء الاجتماع.

كان ليفياثان Leviathan توماس هوبز نموذجًا للسيادة المطلقة، ومثالًا نظريًّا لما وصفه فوكو في كتابه «**المراقبة والمعاقبة**» بالشكل الكلاسيكي للسلطة السيادية بوصفها تمركزًا للقوة القمعية[٤]. ومع ذلك، فإن مشكلة

(3) Michel Foucault, *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-73*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 21-36.

(4) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1978).

النظام الحديث للسلطة تتوازى مع التحوُّل في موضع السيادة من المُلك المطلق إلى بنية مجرَّدة تُسمَّى الشعب. وفي اعتقادي، فإن هذا التحوُّل التاريخي في القاعدة الأساسية للسيادة الشرعية غالبًا ما يغيب عنَّا في أثناء مناقشتنا لدراسة فوكو للسلطة. وقد يتحمَّل فوكو قدرًا من المسؤولية عن ذلك؛ حيث لم يعطِ هذه النقطة حقَّها من التحليل الكافي. ولكن في محاضرته الثانية المعنونة بـ «**المجتمع يجب الدفاع عنه**»، يقول فوكو بوضوحٍ تامٍّ: «إن إضفاء الطابع الديمقراطي على السيادة كان مثقلًا بآليات الإكراه التأديبي في القرن التاسع عشر؛ ولهذا فقد سمحت الأنظمة التشريعية - بغضِّ النظر عمَّا إذا كانت ممثلةً في نظرياتٍ أو نُظُمٍ قانونية - بإضفاء هذا الطابع على السيادة، وتأسيس حقٍّ عامٍّ مُعلن عنه بوضوحٍ عن السيادة الجماعية»[٥]. وما مشروع فوكو في النهاية إلَّا محاولة لشرح كيف يمكن للسلطة الحديثة أن تعمل بوصفها آلياتٍ للهيمنة على أساس سيادة الشعب مع إخفاء الهيمنة خلف الأشكال التأديبية للتنظيم والتنظيم الذاتي.

حتى تتكشَّف لنا المخاطر التي ينطوي عليها هذا المشروع، يُنَحِّي فوكو على نحوٍ مؤقتٍ المفاهيم القانونية التعاقدية المجرَّدة للنظرية السياسية جانبًا، ويركِّز بدلًا من ذلك على خطاب التاريخ، وخاصةً في القرن السابع عشر في إنجلترا وفي القرن الثامن عشر في فرنسا. فقد حمل كُتَّابُ هذه التواريخ مجموعةً متنوِّعةً من التوجهات الأيديولوجية، من توجهات ليفيليرز Levellers وديجرز Diggers المتطرفة في إنجلترا، إلى الأرستقراطية الرجعية في فرنسا. لكنهم كتبوا التاريخ - كما يقول فوكو - على أساس كونه صراعًا بين الأعراق: النورمان ضد الساكسونيين، والرومان ضد الغال، والغال ضد الفرنجة. ولا يشير العِرق هنا بالتأكيد إلى فئةٍ اجتماعيةٍ. وقد بذل فوكو جهدًا كبيرًا لشرح أن فهمنا للعرق في العصر الحديث باعتباره مصطلحًا اجتماعيًّا بيولوجيًّا ليس سوى معنى واحد محدَّد تفترضه الكلمة. ولفهم غاياته في

(5) Foucault, *"Society,"* 37.

الكشف عن خطاب التاريخ في أوروبا، يجب فهمه بالمعنى الأوسع نطاقًا المحدد في **قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية** *Oxford English Dictionary* على أنه «مجموعة أو فئة من الأشخاص لديهم ملامح مشتركة»(٦). وعلى عكس وصف هوبز لحالة الطبيعة (state of nature) الفوضوية التي يكون فيها كل شخصٍ في حالة حربٍ مع كل شخصٍ آخر، يحدث الصراع العِرقيُّ في التاريخ عندما تؤكِّد مجموعة واحدة - في الوقت الحالي - هيمنتَها بينما تسعى المجموعة الأخرى إلى كَسْرِ تلك الهيمنة. إن الحرب تكون بين مجموعاتٍ وكياناتٍ جماعية تُسمَّى: الأعراق، والنورمان، والسكسونيين، والغاليين، والفرنجة. ويحدث ذلك تحت غطاءٍ من نظام القوانين الذي وضعته المجموعة المهيمنة على الدولة، أو بصياغة فوكو: «لا يهدف القانون إلى الوصول لحالةٍ من التسوية؛ لأنه بموجب القانون، تستمر الحرب داخل ميكانيزمات السلطة كافةً، حتى أكثرها انتظامًا. إن الحرب هي المحرِّك وراء المؤسسات والنظام. وفي أقل حالاتها تسلطًا، يقوم السلام بحربٍ سريَّة»(٧).

وتتمثَّل السمة الحاسمة لهذا التاريخ من الصراع العرقيِّ في ظرفيته ولا حتميته، وكذا طابعه الذي لا يمكن التنبؤ به. وغالبًا ما تكون النتائج الحاسمة ناتجةً عن مصادفاتٍ مطلقة. وقد أظهر المؤرخون أن تكوين الممالك الكبرى جاء نتيجةً للغزو والفتوحات والاغتصاب والاغتيالات. ويتوقَّف النصر والهزيمة في المعركة على استغلال مناسبة ما وتحويلها إلى فرصة عظيمة. إن الدرس المستفاد من هذا الخطاب التاريخي السياسي في القرن السابع عشر أو الثامن عشر - وهو أمر بالغ الدلالة بالنسبة إلى فوكو - هو أنه ليس ثمة شرعية أخلاقية متأصِّلة للدولة المُشكَّلة قانونيًّا. إنها

---

(6) *Oxford English Dictionary*, online ed. (accessed July 9, 2019), s.v. "race": "II.

في الاستخدام الواسع: مجموعة أو فئة من الأشخاص أو الحيوانات أو الأشياء, لها بعض السمات أو الملامح المشتركة: ٦ أ. مجموعة أو فئة من الأشخاص الذين يجمعهم توجُّه معيَّن أو أي سمة أخرى.

(7) Foucault, *"Society,"* 50.

ببساطة نتيجة الهيمنة المؤقتة لأحد الأعراق على الآخر. إذ يمكن للعِرق المهزوم - إذا تمكَّن من اغتنام الفرصة - الإطاحة بالسلطة الحاكمة وإقامة هيمنته. ولهذا السبب لا يمكن الاستناد إلى تلك التواريخ في تأسيس أي حقيقة عالمية. إنهم متحزبون، يدينون وحشية أولئك الذين تغلبوا عليهم أو خدعوهم في تلك العملية من الانتصار المؤقت. وحتى في الهزيمة، يحتفلون بشجاعة سُلالة المرء ويتوقَّعون فوزه في المستقبل. وهم يتخذون موقفًا مضادًّا من الأنساب الممتدَّة تاريخيًّا ذات السيادات الأقدم التي تدَّعي لنفسها قَهْرَ الأنظمة. وبعبارة أخرى، إن تاريخ الصراع العرقي يتحدَّى الوحدة التي تسعى نظريات السيادة إلى تأسيسها بغيةَ الوصول إلى مجتمعٍ مسالم. وقد شكَّلوا - عبر التقويض الصارم لشرعية النظام المعمول به - تاريخًا مضادًّا للدولة. ويلاحظ فوكو أن المعنى المحدَّد لمصطلح «العرق» يمكن أن يفترض أشكالًا عديدةً محدَّدة: لغةً أو دينًا مشتركًا، على سبيل المثال. لكن في كل مكان، يؤكِّد التاريخ المضاد على أن جماعتَيْن متعارضتَيْن لا يتمُّ جلبهما داخل نظامٍ سياسيٍّ موحَّد إلَّا من خلال الفعل الحربي العنيف.

منذ القرن السابع عشر فصاعدًا، وبدءًا من نظرية هوبز في السيادة، حاولت الميادين المعرفية التي سيطلق عليها بعد ذلك «العلوم الإنسانية»، حاولت بِجِدٍّ أن تُنكر - أو على الأقل تقمع - هذا التاريخ الدموي الذي على أساسه تشكَّلت الدول. ويعتقد فوكو أن هوبز أراد بقوةٍ نَبْذَ التوظيف السياسي الذي حدث في الحروب الأهليَّة للمعرفة التاريخية للغزو، والنَّهْب، والاستيلاء، والمصادرة، وما إلى ذلك: «إن عدوَّ الليفياثان غير المرئي هو الغزو». يقرأ فوكو هوبز في قوله: إن «الحرب أو اللاحرب، الهزيمة أو اللاهزيمة، الاحتلال أو الميثاق، كل ذلك ينتمي إلى الأمر ذاته. إنه ما تريد، إنه أنت، والذوات، التي شكَّلت السيادة التي تمثِّلك». ومن ثَمَّ، «تُحل مشكلة الغزو»[^(٨)]. وبعبارة أخرى: تأتي المعرفة النظرية لإنقاذ الدولة

---

(8) Foucault, *"Society,"* 98.

المهدَّدة بالاتهام بدموية نشأتها. وستظهر العلاقة ذاتها بين المعارف التأديبية الجديدة والخطاب المخرب المتواصل للتاريخ مع ظهور الدول القومية، وانتشار الإمبراطوريات الاستعمارية، وما يسميه فوكو بالاستعمار الداخلي[9].

بناءً على دراستي الخاصَّة للتاريخ الاستعماري البريطاني، بإمكاني تقديم العشرات من الأمثلة التي حاولت فيها المعرفة النظرية للدولة الاستعمارية تدجينَ التاريخ العنيف للغزو الاستعماري، ضمن إطار فهمٍ عالميٍّ معيَّن - سواء كان ليبراليًّا أم محافظًا - لتطور المجتمعات البشرية. وهكذا، كان إدموند بيرك - الناقد المحافظ للثورة الفرنسية - معارضًا قويًّا لحكومة وارن هاستينغز الاستبدادية، وهو الحاكم الاستعماري للهند. فقد ادَّعى أن هاستينغز لم يكن يحظى باحترام كبيرٍ للأعراق الأصيلة وقوانين هذا البلد المتحضِّر. ولكن عندما تعلَّق الأمر بالتاريخ الفاضح للاستحواذ البريطاني على الأراضي الهندية، جاء خطاب بيرك على خلاف ذلك متحفظًا بشكلٍ غريب؛ يقول في خطابه بالبرلمان عام ١٧٨٨ : «هناك الكثير من ظروف هذا الاستحواذ التي مررتُ بها... هناك حجاب سريٌّ تتوشَّح به كافة الحكومات منذ نشأتها. وهم يمتلكون مصادرهم في بعض الأمور التي كان من الجيد أن تظلَّ مُحاطةً بالغموض، بوصفها مصادرَ لكل الأشياء التي لديهم»[10]. وإذا انتقلت إلى الليبراليين، فاسمحوا لي أن أشير إلى توماس بابينجتون ماكولاي Thomas Babington Macaulay، مؤرخ ويغ Whig الشهير في إنجلترا، الذي كتب مقالةً في عام ١٨٤٠ عن روبرت كلايف، مؤسِّس الإمبراطورية في الهند. حيث لم يستطع ماكولاي أن ينكر الأدلَّة الملموسة للوثائق التاريخية التي تقول إن كلايف - في تعامله مع النبلاء الشرقيين -

(9) Foucault, *"Society,"* 103.

(10) Edmund Burke, "Speech on Opening of Impeachment, 16 February 1788," in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 6, ed. P. J. Marshall (Oxford: Clarendon, 1991), 316-317.

نزل إلى أدنى مستويات الخداع الشرقية؛ لضمان فوزه في المعركة. لكن الحكم التاريخي - كما أشار ماكولاي - يجب أن يكون نسبيًا. يجب أن نحكم على كلايف ليس كما حكم عليه معاصروه، ولكن من خلال النتائج الجيدة التي نراها اليومَ نتاجًا لأفعاله. وعلى الرغم من أن الدولة لا تزال في طبيعتها سلطويةً وأبويةً، فإنها استقرت الآن على نحوٍ أكثر رشاقةً وبنوعٍ من الأمان والسعادة على شعب الهند أكثر من أي وقتٍ مضى في تاريخها. لذلك - والاقترح لماكاولاي - يجب على المرء أن يحكم على رجالٍ مثل كلايف «بأكبر قدر ممكن من التسامح»[١١]. وأخيرًا، إذا كنت تفضِّل شخصًا أكثر صرامةً من الناحية الفلسفية من ماكولاي، فلن نجد أفضل من إيمانويل كانط، الذي قال في مقالته الشهيرة عام ١٧٩٥ **«السلام الدائم»** Perpetual Peace: إنه على الرغم من أن الحملات الأوروبية في أقاليم ما وراء البحار كانت غير عادلة، فإنه يجب على تلك الأُمم التي خضعت لها قبولُ النتائج التاريخية التي ترتَّبت عليها هذه الحملات بشكلٍ طبيعيٍّ، وعدم مقاومتها أو التراجع عن القوانين التي فرضتها[١٢].

كان لتشكيل التخصُّصات المعرفية في القرن التاسع عشر تأثيرُهُ في الخطاب التاريخي للصراع العرقي. وقد نجحت المعرفة النظرية في إعلان حقيقة أن عواقب العمليات التاريخية كانت حتميةً من الناحية البنيوية. قد يتمُّ تغيير الحكَّام، ويمكن أن يقف حاكم الأمس اليومَ ويدافع عن نفسه، ولكن يجب أن تستمرَّ بعض المؤسسات الأساسية التي تنتجها التواريخ الفعلية للعنف والهيمنة. إن الغزو والاستيطان الأوروبيَّيْن للأمريكتَيْن، وتجارة الرقيق في المحيط الأطلسي، والتراكم الأوليَّ لرأس المال، وتجريد الفلاحين والحِرفيين من حقوقهم، والحروب الاستعمارية؛ كل ذلك ربما يستحقُّ

(11) Thomas Babington Macaulay, "Lord Clive," in *Macaulay's Critical and Historical Essays* (London: Dent, 1946), 1:479.

(12) Immanuel Kant, "Perpetual Peace," in *On History*, trans. and ed. Lewis White Beck (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1963), 136-85.

الإدانة الأخلاقية الشديدة، لكن التحولات البنيوية التي أحدثتها لا يمكن النكوص عنها.

لكن إذا لم تعُد الأجناس القديمة - النورمان، والسكسونيون، والغالون، والفرنجة...إلخ - هي القوى المكوِّنة للصراع التاريخي، فما سبب ترسُّخ تلك المؤسسات الرئيسة؟ يقول فوكو: إنه منذ أواخر القرن الثامن عشر فصاعدًا، وخصوصًا في القرن التاسع عشر، انبثقت ذاتٌ جديدة في التاريخ: «وهو ما يسميه مؤرخ تلك الفترة بـ'المجتمع.' إن المجتمع - بمعنى الشراكة الجمعية، والجماعة، أو مجموعة الأفراد التي يحكمها قانون - يتكوَّن من عددٍ معيَّن من الأفراد يمتلكون نوعًا خاصًّا بهم من الآداب والعادات والقوانين. والشيء الذي يشرع في التحدُّث في التاريخ، والذي ينطق بلسان التاريخ، والذي سيتحدَّث عنه التاريخ، هو ما تصفه اليوم مفردة "أُمَّة"»(١٣). وقد حملت هذه الأُمَّة المجتمعية في القرن الثامن عشر - كما يلاحظ فوكو - شعورًا بالنبالة مثلما كان النبلاء من قبل يفكِّرون بوصفهم أُمَّةً، تمامًا كما كانت البرجوازية أُمَّةً أيضًا(١٤). وكما نعلم، فإنه من القرن التاسع عشر فصاعدًا، ستكتسب الأُمَّة المجتمعية في أوروبا إحساسًا إقليميًّا أكثر تحديدًا للهوية بين الناس والأُمَّة والدولة. ويزعم فوكو أن الفكرة المبكِّرة عن الأُمَّة ستؤدي في القرن التاسع عشر إلى مفاهيم مثل القومية والعرق والطبقة(١٥).

وقد أفضت الذات الجديدة للتاريخ - المجتمع - إلى ثورةٍ منهجيةٍ على مستوى الكتابة التاريخية. فبدلًا من إدانة وحشية العِرق المحتلِّ وخِسته، بدأ المؤرخون في البحث عن الأسباب الاقتصادية والسياسية للهزيمة. فقد اكتشفوا أنه بدلًا من المساواة الطبيعية للمواطنين على النحو الذي أعلنته

---

(13) Foucault, *"Society,"* 134.
(14) Foucault, *"Society,"* 142.
(15) Foucault, *"Society,"* 142.

النظرية الدستورية أو القانونية، فإن ما كان سائدًا في التاريخ الفعلي هو التفاوت الناتج عن الحرية. وبدلًا من تحديد الحقوق العامَّة وتأكيدها، بدأ المؤرخون في النظر إلى مجالهم بوصفه سجلًا للتفاعل المشترك بين القوى الاجتماعية. وقد شرعوا في إنتاج المعرفة الخاصَّة بالأُمم والأقليات والطبقات. وفي الواقع، إذا نحّينا جانبًا البناء التشريعي للذات القانونية، فإن التاريخ الجديد الذي أُنتج في القرن التاسع عشر، الذي سيطلق عليه الآن التاريخ الاجتماعي، سيعتمد العقلانية الإدارية للدولة (أو الحكوماتية *governmentality*)؛ لم يكن هذا المصطلح الأخير قد أخذ طريقه في القاموس الفوكوي في عام **١٩٧٥** لتنظيم لغته في التحليل التاريخي للقوى الاجتماعية. وبحلول القرن العشرين، سيشارك التاريخ الاجتماعي - مثله مثل العلوم الإنسانية الأخرى - مشاركةً كاملةً في عملية تطبيع (normalizing) المجتمع، من خلال ابتكار مناهج جديدة في البحوث الاستقصائية، ونشر شكلٍ من أشكال الاحتمالية - أكثر من الحتمية التي كانت سائدةً - للتفكير العلمي، بحيث تُخضع مجموعةٌ واسعةٌ من الظواهر الاجتماعية للسيطرة المعرفية مشروطة بعدم اليقين.

وللأغراض الحالية، سوف ألخِّص أفكار فوكو من خلال قولي: إنه على الرغم من تشكيل دولٍ قومية ذات سيادةٍ مع القوانين والمؤسسات لإصلاح المجتمع وتطبيعه، فقد استمرت الحرب على جبهتَيْن:

ظلَّت **الجبهة الأولى** قائمةً على نحوٍ ما بين الدول الأوروبية - ولكن ضمن نظامٍ معياريٍّ لقانون الأُمم - وميزان القوى واللياقة الدبلوماسية. إذ كانت الفكرة الأساسية هي أنه لا يجب السماح لأي قوةٍ بالانتشار للسيطرة على أوروبا كلها. ولتحقيق هذه الغاية، كان من المشروع إقامةُ تحالفاتٍ وخوضُ الحروب لاحتواء أي قوى تهدِّد بالهيمنة. ولكن بمجرَّد تحقيق هذا الهدف، كان على الحلفاء المنتصرين - مع مراعاة المبادئ المعيارية لدبلوماسية ميزان القوى - أن يستعيدوا أراضيهم وأصولهم المهزومة من

أجل العودة إلى وضع توازنٍ عادل؛ حيث لم يُعاقَب الخاسر لأنه خاض حربًا. ولتحقيق هذا الهدف، كانت معاهدات السلام الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تتضمَّن - في كثيرٍ من الأحيان - الاستيلاءَ على المناطق التي تتمتَّع بسلطاتٍ أقل وممتلكاتٍ استعمارية وتقسيمها وتبادلها من أجل زيادة حجم الكعكة المراد تقسيمها بين القوى الكبرى. ومن الأمثلة البشعة على تلك التقنية في التاريخ الدبلوماسي الأوروبي هو التقسيم الثلاثي لبولندا في أواخر القرن الثامن عشر، الذي طمس تلك الدولة بوصفها دولةً ذات سيادة[١٦].

وقد أطلقت الدول الأوروبية الحروبَ في قاراتٍ أخرى ورَعَتها. وكانت هناك ثلاث طرقٍ مختلفة لتطبيع الاحتلال في الخارج. ففي الأمريكتَيْن - أو فيما بعد في أستراليا ونيوزيلندا - اعتُبرت الشعوب الأصلية المهزومة غير متحضِّرة لدرجة أنها لا تستحقُّ ولا يمكنها أن تُدْمَج داخل المجتمع السياسي للمستوطنين الأوروبيين، الذين سيطلقون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الثورات الوطنية في العالم الاستعماري، ويقيمون دولًا جمهوريةً حديثةً لأنفسهم. وبمرور الوقت، من خلال معاهداتٍ غير متكافئة وسياسات الإقصاء، سُمح لأولئك الأمريكيين الأصليين الذين نجوا بمناطق معيَّنة من الحكم الذاتي الخاضع للإشراف، حيث كانوا يعانون - إلى حدٍّ كبيرٍ - من الفقر والبؤس. وفي المستعمرات الأوروبية الأخرى في الأمريكتَيْن ومنطقة البحر الكاريبي، شُيدت العديد من المزارع الضخمة المملوكة للمستوطنين للإنتاج المُربح عن طريق استيراد العمالة الأفريقية من الرقيق. وبعد إلغاء العبودية، توفَّرت القوة العاملة في المستعمرات الكاريبية من قِبَل العمَّال المؤهلين من آسيا. ولكن عندما قدم الأوروبيون للاستحواذ

---

(١٦) لفحص منطق نظام توازن القوى، انظر:
Partha Chatterjee, *Arms, Alliances and Stability: The Development of the Structure of International Politics* (New York: Wiley, 1975).

على مناطق داخل آسيا في القرن الثامن عشر، كان عليهم أن يواجهوا المجتمعات الزراعية الكثيفة بحركة تصنيعٍ مزدهرة، ومؤسساتٍ متطورة من البيروقراطية والقانون. حتى عندما أثبتت القوى الأوروبية تفوُّقها العسكري على السيادة المحلية، كان لا بدَّ من شرعنة الاحتلال بطريقةٍ تضمن النُّخب الأصلية بوصفهم متعاونين، والسكَّان الأصليين بوصفهم ذواتٍ مُسالِمةً. إلَّا أن ذلك لم يُفْضِ إلى تمديد القانون الأوروبي للدول ليشمل الشركاء الآسيويين، بل أفضى إلى نظامٍ من السيادات التبعية والموجَّهة والمصنَّفة والمُدارة عن طريق السياسة لا القانون[١٧]. وفي وقتٍ لاحقٍ في أفريقيا، بعدما احتُلَّت وقُسِّمت بين القوى الإمبريالية الأوروبية، طُبِّق هذا الشكل من السيادات التابعة باعتباره نوعًا من خطَّة العمل القادمة التي تستهدف إقامة قواعد غير مباشرة[١٨]. وفي بعض هذه الحالات، كانت السيادة التابعة مجرَّد وسيلةٍ لضمان استخراج الموارد دون تدخلٍ مباشر في المجتمع المحلي، بينما أدت في حالاتٍ أخرى إلى الابتكار الاستعماري للقانون العُرفي الاجتماعي الذي يديره زعماء القبائل؛ للحفاظ على النظام في الريف، وتوفير العمل السَّلس للمدن الاستعمارية والمزارع. وفي كل هذه الحالات، أُخفي التاريخ العنيف والمشروط للاحتلال الاستعماري من خلال خطابٍ معياريٍّ عن التهدئة الاجتماعية، والتجارة، والتقدُّم العالمي. وعلاوة على ذلك، صُدِّرَ مفهوم السيادة الإقليمية المحدَّدة بشكلٍ فريدٍ إلى العالم الاستعماري؛ نتيجةَ متطلبات ميزان القوى الأوروبي. إذ كان لا بدَّ من ترسيم الممتلكات الاستعمارية في الخارج لرسم الخرائط من أجل تحديد العلاقات

---

(١٧) لفحصي الخاص لهذا الجانب من نظرية السيادة، انظر:

Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012).

(١٨) لتحليل سياسة الحكم غير المباشر، انظر:

Mahmood Mamdani, *Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

بين القوى الأوروبية وترسيخها، وليس نتيجةً لإدراج السيادة الأفريقية أو الآسيوية في الأسرة الدولية.

أما **الجبهة الثانية** التي استمرت فيها الحرب، فهي التي كان من المفترض أن تكون أرضًا محلية ذات سيادة، ومحاولة تطبيعها دستوريًّا لتتوافق مع الدولة القومية ذات السيادة في الأمريكتَيْن أو أوروبا. وكما يشير فوكو، فلم يعد الصراع عرقيًّا من النوع القديم، بل صار هيمنةً ملموسةً لمجموعةٍ واحدة، تحدِّدها اللغة، أو الدين، أو العرق، أو المنطقة، أو الطبقة، التي ستُتهم بفرض السلام بشروطها على الآخرين. ونظرًا لأن السيادة في الدولة القومية كان من المفترض أن تكون مُستَمَدَّةً من الشعب، فإن السياسة - خاصةً السياسة الديمقراطية - سوف تتحدَّد من خلال صراع الجماعات الاجتماعية التي تطالب بنصيبها العادل داخل مؤسسات الدولة.

في المسرح الأخير من الحرب بين المجموعات الاجتماعية لتحقيق الهيمنة على الشعب-الأمَّة، أجد أن كتابات غرامشي لديها بصيرةٌ نافذةٌ في شرح كيف ناضلت الطبقات الاجتماعية الأساسية مع بعضها من أجل هيكلة العلاقات بين الدولة والمجتمع لصالحها من خلال حروب المواقع والمناورة. أعتقد أن غرامشي مفيدٌ بشكلٍ خاصٍّ في فهم كيف يتحوَّل التاريخ الظرفي والعارض والحزبي - الذي غالبًا ما يكون متصادفًا مع المعارك السياسية - إلى خطابٍ قانونيٍّ ودستوريٍّ عالميٍّ للحرية والمساواة. فالسابق - وفقًا لغرامشي - هو تاريخ الثورة السلبية، واللاحق هو الهيمنة.

إن اعتراف غرامشي بعدم القدرة على التنبؤ الملازم للأحداث التاريخية، يمكن العثور عليه في وقتٍ مبكِّر في مقالته القصيرة التي تُحيي ثورة أكتوبر. وقد وصفها غرامشي بأنها «الثورة ضد رأسمال ماركس»، ووصف الثورة في روسيا بأنها دحض التاريخ للتنبؤات البنيوية لتحليل ماركس لرأس المال: «لقد فجرت الأحداث المخططَ النقدي الذي يحدِّد كيفية تطور تاريخ روسيا وفقًا لشرائع المادية التاريخية. إن البلاشفة ينبذون كارل ماركس». ويتبع هذا التصريح المدهش تمييز لافت للنظر بين الظروف الطبيعية للتاريخ وتسلسل الأحداث المفاجئ وغير المتوقَّع والمكثَّف الذي يمكن أن يحفِّز إرادة الناس:

في الأوقات العادية، هناك حاجة إلى عملية واسعة من النشر التدريجي لمثل هذه الإرادة الجمعية داخل المجتمع... ولهذا السبب، وفي **ظل الظروف العادية**، يمكن لشرائع النقد التاريخي الماركسي إدراكُ الواقع واحتواؤه وتفسيره... لكن الحرب في روسيا قد حفَّزت إرادة الشعب. ونتيجةً للمعاناة المتراكمة على مدى ثلاث سنوات، أصبحت إرادتهم - بين عشيَّة وضحاها - واحدةً تقريبًا... يمكن للدعاية الاشتراكية أن تنقل تاريخ البروليتاريا إلى الحياة في لحظة ما على نحوٍ دراميٍّ... لماذا يجب عليهم انتظار أن يعيد التاريخ تجربة إنجلترا داخل روسيا، حتى تنشأ البرجوازية، وحتى يبدأ الصراع الطبقي، وبحيث يمكن تشكيل الوعي الطبقي...؟ لقد خاض الشعب الروسي - أو على الأقل طائفة من الشعب الروسي - بالفعل هذه الخبرات الفكرية[19].

(19) Antonio Gramsci, "The Revolution Against 'Capital'," in *Selections from Political Writings (1910-1920)*, ed. Quintin Hoare, trans. John Matthews (London: Lawrence and Wishart, 1977), 34-37.

على الرغم من أن توصيف غرامشي للثورة الروسية في المقالة نفسها بأنها «تعبير تلقائيٌّ عن ضرورة بيولوجية» يبدو أنه يُفسد هذه الفكرة إلى حدٍّ ما، فإن المرء يمكنه أن يسمع صداه الذي لا لَبْسَ فيه داخل تمييز فوكو بين النظام الطبيعي للفكر التأديبي وبين احتمالات الأحداث التاريخية التي لا يمكن التنبؤ بها. وفي الواقع، ورغم أن حجج غرامشي ستصبح أكثر دقَّةً على مدار العقدين اللاحقين، فإن فكره يبدو مسكونًا بتلك العلاقة المشحونة دائمًا بين التصور الموحَّد من الناحية النظرية للتشكيل الاجتماعي والتكشُّف العرضي للتاريخ الفعلي.

يحاول غرامشي تحليل تلك العلاقة المتشابكة من خلال تأسيس ما يمكن أن أسميه نموذجًا نظريًّا لثورة اليعاقبة(*) في مواجهة التاريخ الفعلي لكل الدول الأوروبية الكبرى التي وصلت فيها البرجوازية إلى السلطة. وفي سياق تلك الممارسة، أقام - على سبيل المثال - تمييزًا بين التكوين التاريخي للدولة-القومية والشعب-الأمَّة. ويرتبط هذان التاريخان المتميزان معًا بطبقةٍ حاكمةٍ طموحة ومدعومة بأيديولوجيا للهيمنة ومخططاتٍ للثورة السلبية.

وفقًا لغرامشي، فقد مثَّل اليعاقبة حركةً نشطةً فاعلةً دفعت البرجوازية الفرنسية إلى الأمام، حيث «قادوها إلى مكانةٍ أكثر تقدمًا بكثيرٍ مما لو كانت

(*) جمعية أصدقاء الدستور (بالفرنسية: Société des amis de la Constitution). أُعيدت تسميتها بعد عام ١٧٩٢م بجمعية اليعاقبة أصدقاء الحرية والمساواة (بالفرنسية: Société des Jacobins, amis de la liberté et de l'égalité). وتُعرف غالبًا باسم نادي اليعاقبة (Club des Jacobins)، وكان هو النادي السياسي الأكثر نفوذًا خلال الثورة الفرنسية، وكانت نشأته على أيدي النوَّاب المعادين للملكيَّة. ثم تحوَّل النادي إلى حركة جمهورية على الصعيد الوطني، تُقدَّر عضويتها بحوالي نصف مليون أو أكثر. وشمل نادي اليعاقبة الفصائل البرلمانية البارزة في أوائل العقد الثامن: حزب الجبل وحزب الجيرونديين. وفي عام ١٧٩٢-١٧٩٣، كان الجيرونديون هم الأكثر بروزًا في قيادة فرنسا. وخلال الفترة التي أُعلنت فيها الحرب على النمسا وبروسيا، أُطيح بالنظام الملكي وولدت الجمهورية. (المترجم)

قد تُركت للنمو بشكل «طبيعيٍّ» وعلى نحوٍ أكثر تطورًا مما كانت ستسمح به المقدمات التاريخية». وقد تحدَّدت ملامح الثورة الفرنسية بأكملها من خلال أفعال اليعاقبة، الذين «فرضوا الوضع وأنتجوا بدائلَ لا رجعة فيها، ساقت الطبقة البرجوازية إلى الأمام مع ركلاتٍ متتالية على المؤخرة»(٢٠). وكانت النتيجة هي إنشاء دولة قومية لم تضطر لتقديم تنازلاتٍ للطبقات الحاكمة القديمة، ولم تسمح بمحطات توقفٍ (هدنة) وسيطة، ولم ترسل إلى المقصلة ممثِّلي النبلاء فقط، ولكن أيضًا ثوار الأمس الذين حاولوا إبطاء وتيرة التغيير (الرجعيين). وكما يلاحظ غرامشي:

وهكذا كان اليعاقبة الحزب الوحيد للثورة الجارية، بالقدر الذي لم يكتفوا فيه بتمثيل الأفراد الحقيقيين الذين تتكوَّن منهم البرجوازية الفرنسية، وإنما مثَّلوا الحركة الثورية بعامَّة، بما هي سيرورة تاريخية متكاملة. وكانوا الحزب الوحيد للثورة القائمة أيضًا؛ لأنهم مثَّلوا الحاجات المستقبلية، ليس فقط حاجات هؤلاء الأفراد الفعليين، بل أيضًا حاجات كافة المجموعات القومية التي كان يتعيَّن استيعابها في إطار الطبقة الأساسية القائمة: البرجوازية. لقد كانوا على قناعةٍ كاملةٍ بالحقيقة المطلقة التي تنطوي عليها شعاراتهم عن المساواة والأخوة والحرية(٢١).

ومن ثَمَّ «لم يكتفِ اليعاقبة بتنظيم حكومة برجوازية، أي تحويل البرجوازية إلى طبقة مهيمنة، بل قد فعلوا أكثر من ذلك: لقد أسَّسوا الدولة البرجوازية، وجعلوا البرجوازية الطبقةَ القائدة والمهيمنة في الأمَّة. وبعبارة أخرى: أرسوا الدولة الجديدة على قاعدةٍ راسخة، وشيَّدوا الأمة الفرنسية الحديثة ذات البنيان المرصوص»(٢٢).

(20) Antonio Gramsci, "Notebook 1," trans. Joseph Buttigieg, sec. 44, in *Prison Notebooks*, ed. Joseph Buttigieg (New York: Columbia University Press, 2011), 1:147.

(21) Gramsci, "Notebook 1," sec. 44, 1:147.

(22) Gramsci, "Notebook 1," sec. 44, 1:148.

وبناءً على هذا الإنجاز التاريخي للثورة الفرنسية، يستدعي غرامشي من هيجل قوله: إن التصور المثالي للحالة الأخلاقية التي يكون عليها المجتمع المدني مجالًا مستقلًا للمصالح الخاصّة والحكومة، يحدث عبر موافقة المحكومين. وهكذا، فإن الدولة والمجتمع المدني في علاقة توازنٍ كاملة، لا تعلو فيها السلطة على القبول والإقرار بها من الطرف الآخر: «تمتلك الدولة حقَّ الإقرار وتنشد الاعتراف به، وهي لا بدَّ أيضًا أن «تُربي وتعلِّم» المجتمع على هذا الإقرار من خلال الجمعيات السياسية والنقابية، التي هي - مع ذلك - منظمات خاصّة، تتركها الطبقة الحاكمة كنوعٍ من المبادرة للقطاع الخاص». ومن ثَمَّ فإن الدولة الأخلاقية لهيجل «تتجاوز بالفعل الدستورية الخالصة، وتنظر للدولة البرلمانية مع نظامها من الأحزاب»[٢٣]. ولكن بعد ذلك - في خطوةٍ تشبه إعادة إحياءٍ لنقد ماركس الشاب لنظرية هيجل حول الدولة، لكنها الآن في عشرينيات القرن العشرين - يميط غرامشي اللثامَ مباشرةً عن الشكل السياسي الحقيقي للدولة الأخلاقية المثالية:

إن الممارسة «الطبيعية» للهيمنة على التضاريس الكلاسيكية للنظام البرلماني... يبدو أنها مدعومةٌ بموافقة الأغلبية، التي عبَّرت عنها الأجهزة المُسمَّاة بالرأي العام (وهي تتضاعف - في بعض الحالات - على نحو مصطنع). وبين القوة والإقرار يقف الفساد/ الاحتيال (الذي يميِّز بعض المواقف التي يصعب فيها ممارسة الهيمنة، بينما يعرِّض استخدام القوة للكثير من الأخطار)؛ وهو ما يمكن تسميته بشراء

= يتبع توصيفُ غرامشي للأهمية التاريخية لليعاقبة ومن بعدهم نابليون - إلى حدٍّ كبيرٍ - كارل ماركس وفريدريش إنجلز في:
The Holy Family, or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Company, trans. Richard Dixon and Clemens Dutt (1844; Moscow: Progress, 1975), 140-45, and Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," (1852) in Karl Marx, *Surveys from Exile*, trans. and ed. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1973), 143-249.
(23) Gramsci, "Notebook 1," sec. 47, 1:153.

الخصم... الوهن والسكوت عن طريق الشراء (سرًّا في ظل الظروف العادية، وعلنًا في حالة الخطر المتوقَّع) لقادتهم من أجل خلق الارتباك والاضطراب بين صفوف الخصم[٢٤].

من هنا لا يمكن دراسة الممارسة السياسية للهيمنة البرجوازية في التاريخ الفعلي للدول الأوروبية الحديثة وفقًا لمعايير الدولة الأخلاقية[٢٥]. والمطلوب هو فهم الدولة القومية الناتجة عن الثورة السلبية.

(24) Gramsci, "Notebook 1," sec. 47, 1:156.

(25) Gramsci's treatment of the ethical state is well explained in Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism* (Chicago: Haymarket, 2010), 180-182.

الثورة السلبية والدولة التكاملية

يحدِّد غرامشي مفهوم الثورة السلبية ويوسِّعه ويناقشه في العديد من تدوينات دفاتره في الفترة بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣٥. فهو يُستخدم أساسًا لوصف تشكيل الدول القومية في أوروبا، بما في ذلك - على وجه التحديد - حركة توحيد إيطاليا(*) Risorgimento، التي جاءت فاقدةً لأحد العناصر الراديكالية اليعقوبية. وهكذا اتسمت عناصر تلك العملية بأنها تجمع بين الثورة وإعادة إحياء القديم:

> **حيث تجاوبت فرنسا - على خلاف طريقة اليعاقبة النابوليونية - مع المطالب بطريقةٍ إصلاحيةٍ وعبر الطرق القانونية، بحيث أمكن الحفاظ على الوضع السياسي والاقتصادي للطبقات الإقطاعية القديمة، لتفادي عملية الإصلاح الزراعي، وبشكل خاصٍّ لتفادي اجتياز الجماهير الشعبية لفترةٍ من الخبرة السياسية كما حدث في فرنسا في سنوات حركة اليعاقبة، في عام ١٨٣١، وفي عام ١٨٤٨(٢٦).**

كانت حركة توحيد إيطاليا حالةً نموذجيةً للثورة السلبية. فعلى الرغم من أنها حقَّقت الوحدة الإقليمية والاعتراف الدولي بسيادة الدولة القومية، فإنها فَقَدت التعبير السياسي الثقافي عن الوعي الشعبي الوطني أو حتى العمل على تعزيزه. وقد انتصرت في النهاية الطبيعةُ الحاسمة لقيادة حزب التجمُّع المعتدل Moderate Party، الذي لم يكن مدركًا لأهدافه السياسية فحسب،

(*) حركة توحيد إيطاليا (بالإيطالية: il Risorgimento): هي حركة اجتماعية سياسية ثورية، انتشرت في إيطاليا خلال القرن التاسع عشر، وكانت تنادي بتوحيد الممالك والكونتات الإيطالية، وإنهاء الحكم النمساوي والنابليوني في إيطاليا. ويَعُدُّ المؤرخون فترة توحيد إيطاليا بأنها الفترة الممتدَّة من مؤتمر فيينا عام ١٨١٥، إلى الحرب الفرنسية البروسية عام ١٨٧١. (المترجم)

(26) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International, 1971), 119.

بل وأيضًا للقيود المفروضة على حزب العمل Action Party الأكثر راديكاليةً. وقد حُدِّدت الرقعة الممتدَّة للهيمنة البرجوازية على الدولة القومية الإيطالية الجديدة من خلال النتائج العرضية للصراعات التاريخية الفعلية.

على عكس الفصل بين المجتمع المدني والدولة في الدولة الأخلاقية المثالية، فإن الدولة الموحَّدة التي تنتجها الثورة السلبية تدمج الاثنين دون حلِّهما، وتنتج تشكيلًا جديدًا للدولة تتولَّى فيه هيئات الدولة (أو الهيئات الحكومية) دور المعلِّمين داخل المجتمع. وهكذا، تمارس البرجوازية قيادتها على الطبقات الأخرى من خلال استراتيجية تسلُّطية معقَّدة تجمع بين الأنشطةِ في المجال الاقتصادي والثقافي للمجتمع المدني وتلك الموجودة في المجال القانوني والسياسي للدولة.

تشير مقارنات غرامشي لمختلف المسارات التاريخية للنزعة البرجوازية في بلدان أوروبا الغربية، التي سجَّلها في مقالاتٍ مختلفة داخل دفاتر ملاحظاته، تشير إلى أنه كان مقتنعًا بأن الثورة السلبية داخل دولةٍ متكاملةٍ كانت بالفعل الشكل العامَّ للابتكارات المستمرة في الاستراتيجيات الحاكمة للبرجوازية - الاستراتيجيات التي يمكن وصفها بشكلٍ أفضل في استعارات الحرب (أي حرب المواقع والمناورة).

تتضمَّن الثورة السلبية محاولةً من قِبَل جماعة حاكمة ما، تتألَّف من أحزابٍ وقادةٍ يمثِّلون طبقاتٍ متعدِّدةً بدرجاتٍ متفاوتة من القوة داخل تلك الجماعة، للجمع بين تاريخَيْن مختلفَيْن: أحدهما عن الدولة القومية، والآخر عن الشعب؛ ولا يتحركان بالضرورة في خطوةٍ واحدة. توضِّح تصريحات غرامشي المفصلة عن التاريخ الإيطالي أن الدولة القومية في بلده قد تشكَّلت أولًا في وقتٍ لم تتشكَّل فيه حالةٌ شعبيةٌ على الإطلاق. وكلمة السِّر هنا هي دور المثقفين. ففي إيطاليا، واصل المثقفون العملَ في ظل عصر النهضة، حيث قاموا بتشييدِ ثقافةٍ عاليةٍ ظلَّت عقيمةً لفترة طويلة. وفي ألمانيا من ناحية أخرى (وهنا لا يمكن أن نفقد صدى ملاحظات فيشته التي

ذكرتها في **الفصل الأول**)، أنشأ الإصلاح اللوثري والكالفيني الأساسَ المتين لثقافةٍ شعبيةٍ داخل الدول البروتستانتية. وفي وقتٍ لاحق فقط، أنتج المثقفون الألمان ثقافةً عاليةً تجمع بين الإصلاح ودروسِ الثورة الفرنسية. وبعبارة أخرى: كان تاريخ الشعب-الأمَّة في ألمانيا سابقًا على تاريخ الدولة-القومية. «ونتيجة تطوره على المستوى الشعبي» - يلاحظ غرامشي - «كان الإصلاح قادرًا على مقاومة الاعتداء العنيف للتحالف الكاثوليكي، وحينئذ فقط نشأت الأمَّة الألمانية [بمعنى الدولة القومية هنا]»(٢٧). وفي روسيا، ذهب الأعضاء النشطون والمقدامون من النخبة إلى الخارج لاستيعاب ثقافة الدول الغربية الأكثر تقدُّمًا، وقد عادوا بعدئذٍ لشعوبهم بغيةَ تجديد الروابط العاطفية والتاريخية معهم. لقد كانت الصحوة الروسية في القرن التاسع عشر ذات طابعٍ قوميٍّ شعبويٍّ أساسيٍّ. وعلى النقيض من ذلك، فإن الطبقة القديمة من ملَّاك الأراضي الإنجليزيين، رغم أنهم فَقَدوا هيمنتهم الاقتصادية على البرجوازية الصاعدة، احتفظوا لفترة طويلة بمخططاتهم السياسية والفكرية: «انضمَّت الطبقة القديمة التي أُسقطت إلى الصناعيين على النحو نفسه الذي يشبه الطريقة التي انضمَّت بها الطبقات السائدة في البلدان الأخرى إلى "المثقفين التقليديين"»(٢٨).

تتخذ الثورة السلبية أشكالًا متغيِّرة؛ لأن التاريخ الفعلي لعملية تشكيل القومية-الدولة ودرجة الحراك الشعبي يتبعان مساراتٍ لا يمكن التنبؤ بها، والتي تُدفع إلى الأمام - على الرغم من أنها مشروطةٌ بالقوى الاجتماعية الأساسية - من خلال العمل الاستراتيجي الحاسم للأحزاب والقادة والحركات. ويوضِّح غرامشي أن مثل هذا العمل ينطوي على مجموعاتٍ متفاوتةٍ من حرب الخنادق للدفاع عن القواعد المُحصنة للسلطة الطبقية في

(27) Gramsci, "Notebook 4," trans. Joseph Buttigieg, sec. 3, in *Prison Notebooks*, ed. Joseph Buttigieg (New York: Columbia University Press, 2011), 2:142.

(28) Gramsci, "Notebook 4," sec. 49, 2:204-5.

مختلف المؤسسات الاجتماعية والسياسية، واستراتيجيةٍ طويلةٍ من الاستنزاف والتغيير الجزيئي (حرب المواقع)، وهجومٍ على الجبهة الأمامية لحصون سلطة الدولة (حرب المناورة). كما تنظِّم عملية الهيمنة بشكلٍ معقَّد، حيث تُوزَّع هيمنة البرجوازية وقيادتها بشكلٍ متفاوتٍ على الطبقات المتحالفة والمناهضة، وكذلك على المواقع المؤسسية المختلفة ذات السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية.

هل كانت القومية-الدولة في أوروبا تدين بالولاء لشعوبها وتهدف نحو الرفق بهم؟ نحن نعلم أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر شهد موجةً من الحركات من قِبَل القوميات اللغوية في أوروبا. وقد اجتاحت فكرة السيادة الشعبية - التي أعلنتها الثورات الجمهورية في مستعمرات المستوطنين في الأمريكتَيْن وفرنسا - جميعَ أنحاء أوروبا لإنتاج تشكيلة جديدة تمامًا من الهويات السياسية، بحيث يصبح الشعب هو المرادف للأمَّة، وتصبح الأمَّة مُكافئةً للدولة. وإلى جانب تلك الثورات الديمقراطية والتجاوبات التي حدثت معها (والتي لعبت فيها الطبقات العاملة دورًا نشطًا)، عزَّزت دول أوروبا مؤسساتها التمثيلية؛ حيث وسعت نطاق الاقتراع ليشمل قطاعاتٍ عريضةً من أفراد الطبقة العاملة. ولعل الأهمَّ من ذلك هو أن هذه الدول قد وسعت - بشكلٍ كبيرٍ - التعليم الابتدائي والثانوي باللغة الوطنية الموحَّدة، وجنَّدت معظم الرجال البالغين في جيوشها الوطنية. وقد أصبحت الحرب بين الدول الأوروبية متكرِّرةً على نحوٍ أكثر، ومُدمِّرةً على نحوٍ أكبر، ومستندةً على مفهوم القومية بشكلٍ أكثر رسوخًا. وبحلول نهاية القرن العشرين، كانت المنظمة الدولية للطبقات العاملة الأوروبية على أَشُدِّها، لكنها لم تكن قادرةً على مقاومة الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية والنقابات العمَّالية من تأييد الجهود العسكرية لدولها القومية. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى وطلبت دول أوروبا من شعوبها التضحية المطلقة، كانت استجابتهم متوقَّعةً.

بعد أن قضى عشرون مليون شخص نَحْبَهُمْ في أعنف حربٍ في التاريخ، أعلن كلٌّ من الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون ورئيس الوزراء السوفيتي فلاديمير لينين، رغم وقوفهما على جبهتَيْن متعارضتَيْن، أعلنا حقَّ الأُمم في تقرير المصير (self-determination). وعلى الرغم من أن ويلسون كان يعني أن هذا الحقَّ قاصِرٌ في تطبيقه فقط على المقاطعات الأوروبية التابعة للإمبراطوريتَيْن النمساوية Habsburg والعثمانية، فإن الشعار قد وفَّر بعض الغطاء الأيديولوجي لمستعمرات المستوطنين البيض - كأستراليا وكندا ونيوزيلندا وجنوب أفريقيا - للمطالبة بأساسٍ ديمقراطيٍّ لإدامة حكمهم على الشعوب الأصلية[٢٩]. كما سيتردَّد صدى هذه الدعوة إلى تقرير المصير على المستوى الوطني في العقود اللاحقة في البلدان المُستعمَرة في أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي. ولذلك لا ينبغي أن نتفاجأ من الموقف الذي اتخذه القاضي رادهابينود بال في نهاية الحرب العالمية الثانية عندما طَالَبَ باحترامٍ متساوٍ لكل أُمَّةٍ تنشد سيادتها وتسعى نحو دولة مستقلَّة. وفي عام ١٩٥٥، في مؤتمر باندونج Bandung Conference، قدَّم بعض الزعماء السياسيين لدول أفريقيا وآسيا الطلبَ ذاته، عندما كان الاستعمار الرسميُّ في طريقه إلى الزوال، ولكن الطلب لم يُقبل بأي حالٍ من الأحوال.

متى تلاشت المزاعم الأخلاقية للدولة-القومية وكيف تلاشت؟ للإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نتتبَّع عملية إعادة تنظيم الدولة التكاملية في الاقتصادات الرأسمالية المتقدِّمة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي العملية التي قطعت الأواصر العاطفية الممتدَّة بين الشعب-الأمَّة والدولة-القومية. إذ لم تعُد الدولة قادرةً على دعوة الناس للتضحية بحياتهم من أجل مصلحة الأمَّة.

---

(٢٩) هذا الجدال في:
Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (London: Verso, 2011), 66-85; and Joseph Massad, "Against Self-Determination," *Humanity Journal* 9, no. 2 (September 11, 2018).

يمكن العثور على علامةٍ للتغيُّر الذي حدث على مستوى العلاقة بين الدولة والشعب في التقرير المقدَّم إلى البرلمان البريطاني من قِبَل الاقتصادي ويليام بيفريدج في نوفمبر ١٩٤٢، في منتصف الحرب العالمية الثانية[٣٠]. لقد عرض على الشعب البريطاني خطَّة شاملة، مقابل المصاعب والتضحيات التي يعانون منها، وُعِدُوا بمقتضاها بتزويدهم بعد الحرب بامتيازاتٍ تحت رعاية الدولة من شأنها أن تخلِّصهم من الشرور الخمسة العظيمة للمجتمع الحديث: العوَز، والمرض، والجهل، والبؤس، والبطالة. وقد أكَّد بيفريدج على أهمية البدء من جديدٍ بالإشارة إلى أن خطَّته للتأمين الاجتماعي تهدف إلى تغطية شاملة وغير «مقيدة بالمصالح الإقليمية»، مضيفًا بقدرٍ ما من البلاغة: «الآن، عندما تقضي الحرب على المعالم الرئيسة من كل نوع، ستكون الفرصة سانحةً لاستخدام الخبرة داخل ميدانٍ واضح. إن اللحظة الثورية في تاريخ العالم هي وقتٌ مُلائمٌ للثورات، وليست وقتًا للإصلاح». كما أوضح أنه في حال توفير الضمان الاجتماعي، لن تقضي الدولة على الحافز أو التنافس أو المسؤولية: «عند ترسيخ الحدِّ الأدنى من الضمان الاجتماعي، يجب أن يُترك المجال ويُمهَّد للعمل الحر من قِبَل كل فردٍ لتوفير ما هو أكثر من الحدِّ الأدنى لنفسه وللعائلة»[٣١].

وعلى الرغم من أن رئيس الوزراء وينستون تشرشل ومعظم أعضاء حزب المحافظين في حكومته عارضوا فكرة التزام الدولة بنفقاتٍ جديدةٍ كبيرة، فإنهم أقروا الوعد بخطَّة مناسبة بعد الحرب للتأمين الصحي والبطالة الشاملة والسكن والتعليم المجاني. وقد قبِل حزب العمَّال Labour Party

(30) William Beveridge, *Social Insurance and Allied Services: Report* (London: His Majesty's Stationery Office, 1942).

(31) Beveridge, *Social Insurance*, 6-7.

تقرير بيفريدج على نحوٍ كامل، وبعد فوزه في الانتخابات عام ١٩٤٥، قام بتنفيذ التوصيات الخاصَّة بإنشاء المؤسسات الرئيسة لدولة الرفاه في بريطانيا: إعانة البطالة، ومعاشات التقاعد، والرعاية الصحية الشاملة، والإسكان العام. وكما يلاحظ فوكو ببراعةٍ - إن لم أكن مخطئًا - فهذه هي المرة الأولى التي تشنُّ فيها شعوبٌ بأكملها حربًا على أساس نظامٍ من التفاهمات التي لم تكن شكلًا من التحالفات الدولية بين القوى، بل كانت اتفاقياتٍ اجتماعيةً من النوع الذي يضمن وعدًا - لأولئك الذين طُلب منهم التضحية بأنفسهم في الحرب - بنمطٍ معيَّن من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، الذي يضمن تحقيق الأمن في (العمل، الصحَّة، وبعد التقاعد): لقد كانت اتفاقياتٍ أمنيةً في لحظة استدعاء الحرب[٣٢].

باختصار، لم يعُد باستطاعة الدولة-القومية أن تستجمع سلطتها المعنوية على الشعب-الأمَّة، لتدعوهم إلى الذهاب إلى الحرب ومواجهة الموت. وفي الواقع، منذ أن تغيَّرت تكنولوجيا الحرب، لم تعُد حياة الجنود الموجودين على الجبهة الأمامية فقط هي المُعرضة للخطر. فحتى في البلدان التي تتخذ شكل جزر، كان النساء والأطفال البريطانيون يتعرضون للقصف ليل نهار من قاذفات العدو. وبعد الحشد له في النقابات والأحزاب السياسية، كان لا بدَّ من إقناع الشعب-الأمَّة بالدخول في عقدٍ اجتماعيٍّ مع الدولة. فما شروط هذا العقد؟

ولشرح أهمية المؤسسات الجديدة لدولة الرفاه في عام ١٩٤٩، كشف عالم الاجتماع ت. هـ. مارشال (١٨٩٣-١٩٨١) عن وقائع التوسُّع التدريجي للمواطنة منذ القرن التاسع عشر. فقد جاءت البداية مع النضال من أجل المساواة في الحقوق المدنية التي يمكن إنفاذها في محاكم القانون والتقدُّم نحو الحقوق السياسية المتساوية في انتخاب ممثلين للبرلمان والمجالس

(32) Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2005), 216.

المحلية. وقد تُوِّجت العملية بالمساواة في الحقوق الاجتماعية التي هي من الحدِّ الأدنى، مثل الأمن والرفاهية الاقتصادية اللذين توفِّرهما الخدمات الاجتماعية، والتشارك في إرث الحياة المتحضِّرة من خلال الوصول إلى نظامٍ تعليميٍّ[٣٣]. أعتقد أننا نستطيع أن نفهم حالة الرفاه التي نشأت في دول أوروبا الغربية بعد الحرب بوصفها إعادة الإنتاج الأكثر تطورًا لدولة غرامشي التكاملية التي ظهرت إلى الوجود من خلال الثورة السلبية للبرجوازية. وفي هذا الصدد، يحمل تحليل مارشال دلالةً مهمَّة، حيث يقول: «هناك نوع من المساواة الإنسانية الأساسية المرتبطة بمفهوم المواطنة ولا يتعارض مع أشكال التفاوت الأخرى التي تميِّز مختلف المستويات الاقتصادية في المجتمع. وبعبارة أخرى، قد يكون التفاوت في نظام الطبقة الاجتماعية مقبولًا شريطة الاعتراف بالمساواة في المواطنة». ويضيف: «لقد أصبحت المواطنة في ذاتها - من بعض الجوانب - ركيزةً للتفاوت الاجتماعي المشروع»[٣٤].

لكن حتى عندما يصف وظيفة دولة الرفاه الجديدة من حيث التوسُّع التدريجي للحقوق الكليَّة التي تتعلَّق بجميع المواطنين، كان مارشال حريصًا على الإشارة إلى أن هذا لن يعرقل حرية الأفراد في التفوُّق والازدهار. وينطبق هذا - تحديدًا - على نظام التعليم العامِّ الذي سيصبح هو المدخل لاختيار المهن والحراك الاجتماعي: «إن حق المواطن في عملية الاختيار والتنقل تلك، هو حق التكافؤ في الفرص بهدف القضاء على الامتيازات الموروثة. وهو يعني في الأساس الحق المتساوي في إظهار التمايزات وتطويرها، أو التفاوت؛ الحق المتساوي في الاعتراف به بوصفه تفاوتًا». وبعد ذلك - في مقطعٍ لافتٍ - يصف مارشال كيفية انتقاء الطلاب على

(33) T. H. Marshall, "Citizenship and Social Class," in *Class, Citizenship and Social Development* (New York: Doubleday, 1965), 73-134.

(34) Marshall, "Citizenship and Social Class," 76-77.

مراحل، وتوزيعهم في مهنٍ ومواقع مختلفةٍ داخل الحياة، عبر مراحل متتالية من التدريب والفحص والتصنيف والاختيار، تبدأ من موقع تكافؤ الفرص: «في النهاية، يظهر مزيج البذور المختلطة - التي وُضِعت في الأصل داخل الآلة - في عبواتٍ ذات علاماتٍ أنيقة جاهزة للزرع في الحديقة المناسبة».
ولم يكن يخالج مارشال شعور بالحاجة إلى تبرير اختياره لتلك الاستعارة:

> **لقد صغتُ هذا الوصف عمدًا بلغةٍ مراوغةٍ من أجل إبراز الفكرة القائلة بأنه مهما كانت رغبة السلطات التعليمية في تقديم مجموعةٍ متنوّعة كافيةٍ لتلبية الاحتياجات الفردية كافةً، مهما كانت هذه الرغبة حقيقيةً، فيجب عليها - لتحقيق خدمةٍ جماهيريةٍ من هذا النوع - الشروعُ في عملية تصنيفٍ متجدِّد إلى مجموعات، ويتبع ذلك في كل مرحلة التصنيف داخل كل مجموعةٍ والتمايز بين المجموعات. هذه هي بالضبط الطريقة التي تتشكَّل بها الطبقات الاجتماعية داخل مجتمعٍ يتخذ دائمًا شكلًا سائلًا... والنتيجة التي هي مناط اهتمامي في تحليلي، تتمثَّل في أن المواطنة تُستثمر - من خلال التعليم في علاقاته بالهيكل الوظيفي - بوصفها أداةً للتقسيم الاجتماعي[٣٥].**

إن كلمات مارشال بالغةُ الدلالة في هذا السياق؛ لأنه كان - بطريقةٍ ما - شخصيةً أكاديميةً رئيسةً في نشر أيديولوجيا الديمقراطية الاجتماعية البريطانية التي ستغدو مهيمنةً في العقدين التاليين. وعندما قدَّم فكرته عن دولة الرفاه بوصفها تلك التي تمنح الحقوق الاجتماعية العالمية للمواطنين كافةً، وجد أنه من الضروري - حتى لو عبَّر عن ذلك بطريقةٍ مراوغةٍ - الإشارة إلى أن هناك منطقًا متأصلًا لنظام السلطة الذي تتمتَّع فيه الحقوق بالمساواة، كان لا بدَّ من تكييفه لتلبية احتياجات المجتمع لإنتاج أفراد صالحين بمهاراتٍ ومحفزاتٍ مناسبة. وبعد ثلاثين عامًا من محاضرات

(35) Marshall, "Citizenship and Social Class," 120-121.

مارشال في كامبريدج، كان فوكو يلقي مجموعة محاضراته الخاصَّة في باريس. وعند وضعهما على مائدة الفحص متجاورين، يمكننا أن نرى أن رواية مارشال المراوغة عن حالة الرفاه تبيّن أنها وصف مثاليٌّ للإدارة السياسية الحيوية التي اتبعت مسارين متوازيين في الوقت ذاته: أحدهما عبر السلطة التأديبية التي تنتج الفرد، والآخر من خلال تنظيم الشعب داخل كتلة جماهيرية. إن دولة الرفاه التي أُعلنت بلغة الحقوق العالمية للمواطنة اتخذت في الواقع موقعَ الحكم الليبرالي.

إن المبادئ الرئيسة لتحليل فوكو للسلطة الحديثة معروفةٌ جيدًا. فعلى مستوى الفرد، ينطوي الانضباط على فترة ترويضٍ تهدف إلى تحقيق قاعدةٍ مستهدفةٍ محدَّدة: فيُتعامل مع أولئك الذين يصلون إليها بوصفهم أفرادًا طبيعيين، في حين يستدعي أولئك الذين يشذون عن القاعدة عناية خاصَّة. ويُسمي فوكو هذا الأمر بالمعيارية(*) normation. ولكن من الناحية المتعلِّقة بأمنِ الجماهير وطيبِ الحياة، فهناك اعتباران إضافيان: ندرة الموارد التي يجب إنفاقها في السعي وراء سياسة عامَّة ما، واللايقين المتعلِّق بالمعلومات والنتائج. وهناك العديد من المعايير المرغوبة التي تحظى باهتمام واضعي السياسات. ومن ثَمَّ تصبح السياسة الحيوية على مستوى الكتلة (أي الحكوماتية governmentality) هي مشكلة البحث عن الحل الأمثل. وهذا - كما يقول فوكو - هو التطبيع المناسب(٣٦).

إن موضوع الحكوماتية (طريقة ممارسة السلطة) ليس الشعب، بل السكَّان. إذ يمتلك السكَّان اهتماماتٍ وميولًا يمكن ملاحظتُها والتعرف إليها

(*) المعيارية: هي ظاهرة في المجتمعات البشرية تتمثَّل في وصف بعض الأفعال أو النتائج بأنها جيدة أو مرغوب فيها أو مسموح بها، ووصف غيرها بأنها سيئة أو غير مرغوبٍ فيها أو غير مقبولة. والمعيار وَفْقَ هذا المعنى هو مقياس لإصدار الأحكام على السلوك أو النتائج أو تقييمها. (المترجم)

(36) Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2007), 63.

واللعب عليها. وباعتبارها أهدافًا لتطبيق التقنيات الحكومية، يجب عدم الخلط بين السكّان والذات الأخلاقية التي تتمتّع بحقوق المواطنة. ويجب تحقيق النتائج المرجوّة من خلال الخطط التنظيمية (التكتيكات tactics) بدلًا من قوة القانون، أو إذا لزم الأمر من خلال استخدام القوانين على أنها خططٌ تنظيمية(٣٧). ومن ثَمَّ فإن الحكوماتية الليبرالية تهدف إلى تحقيق الشكل الأمثل بين المصالح الجماعية للسكّان والموارد النادرة واللاموثوقية:

إنها توفِّر إمكانيةً لتقييد الذات وتنظيمها بحيث لا تنتهك القوانين الاقتصادية، ولا مبادئ الحق، ولا المتطلبات العمومية الحكومية، ولا الحاجة إلى وجود الحكومة في كل مكان. إن حكومةً موجودةً في كل مكان، حكومة لا يفلت منها شيء، حكومة تعمل وَفق قواعد الحق، حكومة تحترم مع ذلك خصوصية الاقتصاد؛ إن هذه الحكومة ستغدو قادرةً على إدراة المجتمع المدني، والأمَّة، والمجتمع، والاجتماعي(٣٨).

إن الحكومة الليبرالية هي التي تتيح لآلية الرفاه الاجتماعي القائمة على المساواة في حقوق المواطنة أن تنتج ليس فقط أفرادًا غير متكافئين في المهارة والقدرة واللياقة البدنية للنشاط الإنتاجي، ولكن أيضًا تجميع تلك التفاوتات وإعادة إنتاجها في شكلٍ جمعيٍّ للطبقات. وعلى الرغم من أن مارشال لم يكن على علمٍ به، فإن بذور النقد النيوليبرالي لدولة الرفاه كانت واضحةً بالفعل في تصويره المتفائل للديمقراطية الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، ظهرت النقابات العمَّالية للمساومة الجماعية على تحسين الأجور وظروف العمل، وما إلى ذلك. لكن هل يجب عليهم الدخول في مساومةٍ مع الحكومة على حقوقهم؟ يقول مارشال: إن «الحقوق ليست بالأمر المناسب

(37) Foucault, *Security, Territory, Population*, 99.
(38) Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 296.

للمساومة». «إن المساومة على الأجر المعيشيّ في مجتمعٍ يقرُّ الأجور المعيشية بوصفها حقًّا اجتماعيًّا هو أمر سخيفٌ بالدرجة ذاتها التي يكون عليها التنازل عن التصويت في مجتمعٍ يقبل التصويت بوصفه حقًّا سياسيًّا». لكن مثلما يكون هناك تدخل حكوميٌّ الآن في المنازعات الصناعية، كذلك كانت نقابات العمَّال تتدخل في عمل الحكومة. وكان اقتراح مارشال هو النظر إلى هذا الأمر بوصفه «نقاشًا مشتركًا في السياسة العامَّة». فعلى سبيل التوضيح، يجب ألَّا يغيب عن بالنا أن نلاحظ تشديدَهُ على فكرة إداراة الدولة التكاملية، لكن التوتُّر الذي لم يُحسم بين الحركة النقابية الحاشدة والحازمة والعقلانية المُثلى للتكنولوجيات الحكومية واضحٌ في نصِّه[٣٩]. وبالمثل، مع التوسُّع الهائل في الخدمات الاجتماعية والتعليمية وتوظيف الكوادر الفنيَّة لتشغيلها، أصبح من الضروريّ على الحكومة تحديدُ الدخول (المرتبات) النسبيَّة لمختلف أنواع المهنيين والوظائف. فماذا يجب أن يكون راتب الطبيب أو الأستاذ الجامعي في نسبته إلى راتب المدرس أو العامل في المصنع؟ كان جواب مارشال متمثِّلًا في أن «المطالبة بهذا الحقِّ ليست مجرَّد أَجْر معيشيٍّ أساسيٍّ مع وجود اختلافاتٍ أعلى من هذا المستوى مثلما يمكن استخلاصها من كل درجةٍ من الظروف السائدة في السوق في الوقت الحالي. تتعلَّق مطالبات المركز بهيكلٍ هرميٍّ للأجور، يمثِّل كلُّ مستوى منه حقًّا اجتماعيًّا أصيلًا، وغير متوقفٍ على القيمة السوقية»[٤٠]. ولنا أن نسأل: هل كانت المساومة على هذه الحقوق الاجتماعية المختلفة، مدعومةً بمراكز القوة الجماعية المتنوِّعة للمهن النقابية، هل كانت هذه المساومة متوافقةً مع فكرة المساواة في المواطنة؟ ربما لم يكن مارشال يدرك أيضًا أن التباين الاجتماعي الذي سينتج عن طريق الوصول الشامل إلى التعليم - وهو عدم المساواة الذي كان يعتقد أنه طبيعيٌّ تمامًا - سيصبح بحلول مطلع القرن

(39) Marshall, "Citizenship and Social Class," 122-123.
(40) Marshall, "Citizenship and Social Class," 124.

الحادي والعشرين هو السبب الأهم للانقسام الاجتماعي في الديمقراطيات الرأسمالية الغربية بين نخبةٍ حضريةٍ تتكاثر ذاتيًا ونالت قدرًا عاليًا من التعليم، وكتلةٍ غير متجانسةٍ ناقمة تواجه مستقبلًا غامضًا.

دون الخوض في تفاصيل النقد النيوليبرالي لدولة الرفاه، منذ إعلانها الأيديولوجي على يد فريدريش فون هايك Friedrich von Hayek في كتابه **«الطريق إلى العبودية»** Road to Serfdom، وحتى التعقيدات التقنية لاقتصاديي مدرسة شيكاغو، بدءًا بميلتون فريدمان وغاري بيكر، والكثيرين منذ ذلك الحين؛ دون الخوض في تفاصيل هذا النقد سيكون من المفيد بالنسبة إلينا أن نشير إلى اتجاهه الرئيس[٤١]. يتعلّق **الخطُّ الأول** من النقد بما زُعِمَ أنه الهَدْر المتأصل، وانعدام الكفاءة، والفساد الناجم عن جهازٍ بيروقراطيٍّ واسع الانتشار. أما **الخطُّ الثاني**، فيقترح تقنياتٍ بديلةً لتقديم الدعم للجماعات التي تحتاج إليها حقًّا.

يُفضي الخطُّ الأول إلى مجموعةٍ من السياسات المُصمَّمة لتقليص حجم الحكومة ونقل قطاعات الخدمات الاجتماعية - مثل الصحَّة والتعليم والتقاعد وتأمين التقاعد...إلخ - إلى الوكالات الخاصَّة العاملة في السوق. في حين يُفضي الخطُّ الثاني إلى التقنيات الحكومية المتمثِّلة في تقديم المصالح التي تستهدف الأفراد بشكلٍ مباشر، ويفضل أن يكون ذلك في شكلِ دعم نقديٍّ، بدلًا من تقديم الخدمات الاجتماعية التي تموِّلها الدولة، والتي يحقُّ لكل فردٍ الحصول عليها ببساطة بموجب حقوق المواطنة. إلَّا أن المشكلة هنا تتمثَّل في أن الخدمات الشاملة المدعومة في مجالاتٍ مثل الصحَّة والتعليم الجامعي عادةً ما تُستخدم من قِبَل الأغنياء نسبيًّا، الذين هم

---

(٤١) النصوص الرئيسة هي:

Friedrich A. von Hayek, *Road to Serfdom* (1944; Chicago: University of Chicago Press, 1964); Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962); and Gary Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

في حاجةٍ محدودةٍ إليها. ومن ثَمَّ، فمن الأفضل للسياسة الحكومية استهدافُ الأفراد المحتاجين حقًّا، ومنحهم دعمًا نقديًا لشراء هذه الخدمات من السوق، وهو ما سيساعد - بشكلٍ عامٍّ - على تحقيقِ قدرٍ من التوازن المنشود بين الدخولِ التي يفرضها المخطِّطون الحكوميون وندرةِ الموارد والحق الاجتماعي في العيش بطريقةٍ كريمة. ويجب تحديد الاحتياجات وتحديد مستويات الدخول بطريقةٍ تضمن عدم انخفاض أي شخصٍ عن المعيار الذي يُعَدُّ مقبولًا في حدِّه الأدنى من الناحية الاجتماعية. ومع ذلك، يجب أن تضمن أساليب التوزيع أيضًا أن يكون لدى المحتاجين الحافز على العمل وكسب ما يكفي للاستقلال عن المساعدات الحكومية.

يلاحظ فوكو بعض الآثار الناتجة عن الإدارة النيوليبرالية للسياسة الحيوية للسكَّان. **أولًا**: تتجنَّب الحكومة النيوليبرالية أيَّ محاولةٍ لإعادة التوزيع العام للدَّخل. فليس الفقر النسبيُّ هو شاغلها الأول، بل تستهدف الفقر المُدقع على وجه التحديد. فعدم المساواة في الدَّخل ليس بالمشكلة التي يُتَطَلَّبُ معالجتها عبر سياساتٍ حكومية. **ثانيًا**: كما يلاحظ فوكو، سيؤدي ذلك إلى نوعٍ جديدٍ من التقسيم الطبقي للسكَّان:

> **سيتم التخلي عن العمالة الكاملة والتوسُّع الاختياري لصالح تكاملية المجتمع في ظل اقتصاد السوق. ولكن هذا يستلزم وجودَ فائضٍ احتياطيٍّ من السكَّان الطوَّافين floating؛ السكَّان محدودي القدرات، أو دون المستوى الأعلى، حيث ستمكِّن آلية الضمان لكلٍّ منهم أن يعيش على نحوٍ يجعله متاحًا دائمًا للعمل المحتمل، إذا كانت ظروف السوق تتطلَّب ذلك... إنهم فقط مكفولون بإمكانية الحدِّ الأدنى من الوجود في مستوى معيَّن، وبهذه الطريقة يمكن أن تنجح السياسة الليبرالية الجديدة[٤٢].**

(42) Foucault, *Birth of Biopolitics*, 207.

بالطبع، ما أفصح عنه فوكو هو الوصف ذاته الذي قدَّمه ماركس «احتياطي جيش العمل» في بريطانيا الصناعية في القرن التاسع عشر[43]. وكما سنرى في **الفصل الثالث**، فإن رأسمالية أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين ستنتج قدرًا كبيرًا من الفائض السكَّاني الذي لن يشكِّل - في هذه الحالة - قوةً عاملةً طوافةً، ولكن بدلًا من ذلك - ببساطة - فائضًا لا لزوم له لاقتصاد النمو الرأسمالي.

هناك جانب آخر - يبدو سياسيًّا على نحوٍ أكثر مباشرةً من الحكومة النيوليبرالية - يتعلَّق بقلقٍ تزامَنَ مع بزوغ دولة الرفاه، ويمكن استشعاره من حديث مارشال. فمن خلال توجيه المساعدات الاجتماعية إلى فئاتٍ سكانية محدَّدة مستهدفة، لا تفصل السياسات الليبرالية الجديدة الاحتياجاتِ والمساعداتِ عن الحقوق فحسب، بل تفسح المجالَ أيضًا للحشد الجماعي لأولئك الباحثين عن المساعدات. فعلى سبيل المثال، عندما تقسم المساعدات الصحيَّة إلى سياساتٍ ومخططاتٍ ووكلاء - دعنا نقُل: الأمهات العاملات، والرجال المتقاعدين، والرضع، وأطفال المدارس الريفية، وما إلى ذلك - تغدو المطالب والشكاوى مصنفةً أيضًا. ونظرًا لعدم وجود حقٍّ عامٍّ يمكن أن تتبنَّاه منظمة جماهيرية مثل النقابات العمَّالية الوطنية أو تساوم عليه، يغدو مجال المطالب الاجتماعية غير متجانسٍ على نحوٍ تامٍّ. كانت هذه هي الذهنية السياسية الجديدة التي طُبِّقت على نحوٍ قسريٍّ - وأحيانًا بعنفٍ - في بريطانيا تحت قيادة رئيسة الوزراء مارغريت تاتشر. وقد انتشرت تلك الذهنية في التقنيات الإدارية داخل أنحاء العالم كافةً في الثمانينيات والتسعينيات من قِبَل وكالاتٍ دولية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وكما سأبيِّن في **الفصل الثالث**، فإن هذا التغيير في التكتيكات الحكومية سيكون له آثار هائلة على السياسة الديمقراطية في عصرنا.

---

(43) Karl Marx, *Capital*, trans. Ben Fowkes (London: Penguin, 1990), chap. 25, sec. 3, 1:781-794.

غالبًا ما تُؤطّر النقاشات السياسية المعاصرة بحيث تبدو كما لو كانت سباقًا بين الديمقراطية الاجتماعية والليبرالية الجديدة، عبر مجموعةٍ واسعةٍ من الأحزاب والآراء التي تُصنَّف تبعًا لذلك؛ من اليسار إلى اليمين. ومع ذلك، لا بدَّ لي من التأكيد على أن وجهة النظر التي تسعى - بروحٍ غرامشية - نحو فهم تاريخ الدولة في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية بوصفه روايةً متواصلةً للثورة السلبية لرأس المال، ستنظر إلى الأيديولوجيتَيْن الاقتصاديتَيْن بوصفهما مجموعتَيْن تكتيكيتَيْن بديلتَيْن لضمان هيمنة الحكم الرأسمالي. إن السياسات الكينزية(*) Keynesian والليبرالية الجديدة لا تنفي إحداهما الأخرى على نحوٍ متبادل، حتى على الرغم من ارتباطهما بمدرستَيْن متنافستَيْن في مجال الاقتصاد، وحتى على الرغم من استمرار سياسات الأخيرة في تقويض دعائم الأولى. ومن ثَمَّ، فمن الممكن تمامًا للأحزاب الحاكمة أن تنتقد بقسوةٍ فكرة الحكومة الكبيرة (big government)، وتظل تعاني عجزًا غير مسبوقٍ في الميزانية أو ترفع من انخفاض الطلب من خلال النهج الكينيزي الكلاسيكي، متخفية بدقَّة تحت مصطلح التيسير الكمِّي (quantitative easing)، أو أن تؤمِّم الشركات والبنوك الخاصَّة الفاشلة بشكلٍ فعَّالٍ عبر ضخِّ أموال الدولة التي تجمعها من عائدات الضرائب، فقط ليتمَّ إرجاعها إلى ملَّاكها الأصليين بمجرَّد استعادة الشركات عافيتها. وتجدر الإشارة أيضًا إلى حقيقة أنه لا توجد حكومة غربية - سواء كانت محافظة يمينية أم ليبرالية يسارية - يمكنها اليومَ أن تأمر مواطنيها بالذهاب إلى الحرب ومواجهة الموت.

(*) النظرية الكينزية في الاقتصاد (بالإنجليزية: Keynesian economics): أسَّسها الاقتصادي البريطاني جون مينارد كينز. وهي تركِّز على دور كلٍّ من القطاعَيْن العام والخاص في الاقتصاد، أي الاقتصاد المختلط، حيث يختلف كينز مع فكرة السوق الحر التي تقضي بعدم تدخل الدولة، ويدعو إلى تدخلها في بعض المجالات. وفي نظريته يعتقد كينز أن اتجاهات الاقتصاد الكلي تحدِّد - إلى حدٍّ بعيدٍ - سلوك الأفراد على مستوى الاقتصاد الجزئي. وقد أكَّد - كما العديد من الاقتصاديين الكلاسيكيين - على دور الطلب الإجمالي على السلع، حيث يعتقد أنه من خلال الطلب الكليِّ تستطيع الحكومة محاربة البطالة والكساد، خاصةً إبَّان الكساد الكبير. (المترجم)

كما سنرى في **الفصل الثالث**، فإن المزيج الذي لا يمكن التنبؤ به من التكتيكات الاجتماعية الديمقراطية والليبرالية الجديدة، وكذا الأيديولوجيات اليمينية واليسارية، هو أمر جوهريٌّ بالنسبة إلى السياسة الشعبوية الراهنة. فالتوتُّر الذي لم يُحل بعدُ، والذي يتخذ مساره داخل حالة ترقُّبٍ عالمية ترى أن الحكومات يجب أن تولي رعايةً أكبر للشعوب، هذا التوتُّر هو الذي يفتح بابًا أمام الغضب الشعبوي: إنه التوتُّر الناجم عن التأثيرات المضادة للتفاوت المشروع واللامشروع. وبينما قُدِّم الحلُّ النظريُّ من خلال معادلة التكافؤ في الفرص، لا يوجد اتفاقٌ كبير على ما إذا كانت المساعدة الحكومية المحدَّدة هي مكافأة عادلة على سبيل الامتياز أو ترسيخ امتيازٍ غير عادلٍ أو تعويض عن تمييز تاريخيٍّ أو منح مزايا جديدة. إن الصورة الشعبية للنخبة المُحصَّنة التي تستغلُّ جماهير محرومةً من الناس، هي نتيجة هذا التقابل الذي لم يُحل بعدُ، والذي لا يزال قائمًا داخل الحكوماتية الليبرالية والليبرالية الجديدة.

لقد حدث المدُّ الشعبويُّ في القرن الحادي والعشرين داخل الاقتصادات الرأسمالية المتقدِّمة على خلفية الانكماش التكتيكي للدولة التكاملية. وبدلًا من إعلان دولة الرفاه تأكيدها على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية العالمية للمواطنين كافةً، استخدمت الحكومة النيوليبرالية منطقًا جديدًا مُحسنًا يعمل في مجالٍ من السكَّان يحظون فقط بالاهتمام. فقد رفضت الاعتراف بالمطالبات العالمية، وبدلًا من ذلك، استهدفت المجموعات والأفراد بشكلٍ انتقائيٍّ لتقديم المساعدات أو فرض العقوبات. إن تراجع الامتداد العالمي للدولة التكاملية يعني انكماش قدرتها على الجذب الأخلاقي بالنسبة إلى المواطنين كافةً. فدعونا ندرس تلك المسألة.

المصالح والحقوق

لقد رأينا أنه في ظل الحكومة الليبرالية يُمَّيز السكَّان عن المواطنين، حيث تتحدَّد الفئة الأولى بالمصالح (المنافع والمساعدات التي تقدِّمها الدولة)، في حين تتحدَّد الأخيرة بالحقوق، على الرغم من أن أيديولوجية الديمقراطية الاجتماعية تسعى إلى الخلط بين الاثنين. وقد حدث هذا التمييز بوضوحٍ وتحوَّل إلى بديهيةٍ أساسيةٍ للحكومة النيوليبرالية. ونتيجةً لذلك، غدا الفرد منقسمًا إلى ذاتَيْن: ذات للمصالح (subject of interests)، وأخرى للحقوق (subject of rights). الأولى هي الكائن البشري الاقتصادي (*Homo economicus*)، والأخيرة يمثِّلها المواطن-الذات (citizen-subject).

والآن تعتمد السياسات الحكومية للأمن والرفاهية على فرضيةٍ مؤدَّاها أن مصالح الفئات السكَّانية يمكن التعرف إليها من خلال الملاحظة. حيث يمكن للمجموعات أن تعبِّر عن مصالحها للحكومة من خلال الإعلان عن مطالبها عبر الخطابات والالتماسات والمظاهرات والاحتجاجات، وغير ذلك من الممارسات التقليدية - وأحيانًا غير التقليدية - للسياسات الديمقراطية. كما يمكن للحكومات أيضًا أخذُ زمام المبادرة في جمع المعلومات حول اهتمامات المجموعات السكَّانية المختلفة من خلال الدراسات الاستقصائية، والفحص، والتسجيل، والشرطة، وغيرها من أساليب المراقبة. وبوصفهم ذواتٍ في الحكوماتية، يتمتَّع الأفراد بمصالح ودوافع. ومن حيث المبدأ، تبدو تلك الأمور متعلِّقةً بالمعرفة الحكومية، ويكون معظمها معلنًا، ولكن قد يخضع بعضها لقواعد سريَّة الدولة.

ومع ذلك، وبوصفهم ذواتٍ-مواطنين، يُميَّز الأفراد بشكلٍ مختلفٍ تمامًا. فهم يشكِّلون - على نحوٍ جمعيٍّ - الشعبَ الذي هو الأساس السيادي للدولة. تستند البنية المؤسسية الكاملة للتمثيل الذي تعمل من خلاله الدساتير

الليبرالية إلى افتراض أن المواطن الفرد فقط هو الذي يستطيع معرفة مصالحه، فلا أحد يستطيع أن يدعي هذه المعرفة نيابة عنه. ومن ثَمَّ يجب ألَّا تنطوي المواطنة على الحقِّ الشخصيِّ في التصويت فقط من أجل انتخاب ممثلين لإدارة الحكومة، ولكن أيضًا ضمان أن كل صوتٍ سيكون له قيمةٌ متساوية؛ نظرًا لأنه لا يمكن النظر إلى معرفة أي شخصٍ بوصفها أعلى من معرفة أي شخصٍ آخر. وعلاوة على ذلك، يجب أن يتمتَّع المواطن أيضًا بالحقِّ في التصويت سرًّا، مع التأكيد على فرضية أن الذات-المواطن هو أفضل قاضٍ لمصالحه (أو مصالحها)، وهو غير ملزمٍ بالكشف عن تلك المعرفة لأي شخص.

هناك إذن ازدواجية في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة بين ذاتِ المصالح وذاتِ الحقوق، أو الكائن البشري الاقتصادي الذي يُحفز بدافعٍ من المصالح العقلانية، والكائن البشري-المواطن بوصفه أحد مكونات السيادة الشعبية. غير أن تلك الازدواجية تثير تساؤلات: إذا كان للأفراد مصالحُ، ويمكن تشكيلهم في مجموعاتٍ سكَّانية وفقًا لتلك المصالح، فهل يعني ذلك بالضرورة أن تكون معرفتهم دقيقةً بهذا الدور بوصفهم ذواتٍ للمصالح؟ أليست هذه هي الحال - في كثيرٍ من الأحيان - أن يكون لدى الناس أفكار خاطئة تمامًا عن طبيعة مصالحهم الحقيقية؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل يكون من الصواب أن تلتزم حكومةٌ منوطٌ بها توفير الأمن والرفاهية لأولئك الذين تعتني بهم بوضع سياساتٍ تستند على ما تراه هي لا على ما يريده السكَّان؟ أليس من الأفضل الاستعانةُ بمجموعةٍ من الخبراء للنظر في ما هو الأكثر نفعًا لأولئك السكَّان؟ تحمل الإجابة عن تلك الأسئلة مفتاحَ العديد من القضايا الحاسمة التي أثرتُها سابقًا: الهيمنة والقيادة، وتوازن القوى والقبول، والأهم من ذلك الحكم والسيادة الشعبية.

لقد طُرح السؤال في وقتٍ مبكِّر من الثورة الفرنسية. واعتقد اليعاقبة - ورثة التنوير - أنهم يعرفون ما يُلائِم مصلحة الشعب الحقيقية على نحوٍ

أفضل، ومن ثَمَّ يحقُّ لهم قيادة الدولة-القومية نيابةً عنه. وهكذا، فإن المعرفة الحقيقية بالمجتمع قد اقترنت بالتزام الطليعة المستنيرة لتثقيف الناس عبر توعيتهم بمصالحهم الحقيقية، وفي الوقت ذاته استخدام سلطة الدولة لتحقيق خدمتهم. وقد كان من المقرَّر أن يقود مشروع فيشته للتعليم الوطني أيضًا المثقفون الوطنيون بتطلعاتهم النبيلة، والذين لم يكن يرضيهم مجرَّد التطلُّع المدني للدستور. وبالطبع، نظرًا لحقيقة الاحتلال الفرنسي، لم تتمكَّن النخبة الفكرية الألمانية من الوصول في ذلك الوقت إلى آلية الدولة، لكنَّ هذا العوَزَ - كما يمكن القول - سيُعوَّض في وقتٍ لاحقٍ من تاريخ الدولة-القومية الألمانية. فبحلول منتصف القرن التاسع عشر، سيقدِّم ماركس تحليله الشهير للشكلَيْن اللذين اتخذتهما البونابارتية (Bonapartism): الأول بوصفها الإمبراطورية الاستبدادية والعسكرية لنابليون التي أنجزت بحزمٍ المهمَّةَ التاريخية المتمثِّلة في تأسيس المؤسسات القانونية والبيروقراطية للمجتمع البورجوازي، والثاني بوصفها مثالًا منحطًا استغلَّ المشاعر الساذجة للفلاحين الصغار الذين لم يكن لديهم الوعي الطبقي لتمثيل أنفسهم[٤٤]. وبحلول نهاية القرن العشرين، أصبح الطريق السلطويُّ لبناء دولةٍ قوميةٍ حديثةٍ ومزوَّدةٍ باقتصادٍ صناعيٍّ، ويقودها حزبٌ منظَّم يحكم نيابةً عن الشعب، بينما يقوم بتعليمه قسريًا موضوعات القومية الحديثة؛ أصبح هذا الطريق راسخًا. ربما كانت الدولة الكمالية في تركيا هي المثال النموذجي للتعليم الثقافي القسري في الدولة الحديثة، بينما أنتج خبراء الاتحاد السوفيتي أكثر الأجهزة التقنية تفصيلًا للتخطيط المركزي لتحقيق التنمية الاقتصادية السريعة.

وفي عام ١٩٢٩، ظهرت ثنائية ذات المصالح وذات السيادة الشعبية ومسألة الطليعة المثقفة في إحدى المسرحيات التي تعيد سرد قصة الثورة الفرنسية من منظور أوروبا ما بين الحربَيْن. فقد كتب ستانيسواوا برزيبيزيوسكا Stanis³awa Przybyszewska، الشاب البولندي الشيوعي، كتب مسرحيةً

(44) Marx, "The Eighteenth Brumaire".

بعنوان: «**حالة دانتون**» The Danton Case تبريرًا لتزعم اليعاقبة الدفاع عن المصالح الحقيقية للعمَّال على أساس المعرفة العلمية للتاريخ والمجتمع. وعندما يشرع الشاب مفرطُ الحماس سانت جست Saint-Just في التحدُّث بانفعالٍ للشعب، يقاطع روبيسبير Robespierre:

روبيسبير: الشعب - ماذا يعني ذلك، سانت جست؟

سانت جست: أي نوعٍ من الأسئلة هذا؟ يعني أن هناك خمسة وثمانين في المئة من البشر من المضطهدين والمستغلين لتحقيق أهدافٍ أنانية غير مُثمرة. إنهم أولئك الذين لا يمكنهم أن يرتقوا ليصبحوا بشرًا؛ بسبب الفقر والعمل القاسي.

روبيسبير: أجل. والآن انظر إلى الإنسانية عبر مقطعٍ عرضيٍّ طوليٍّ: إنها سُلَّمٌ يتكوَّن من ألف درجة، من كبار المصرفيين إلى العبيد الزنوج في سان دومينغو. في كل درجة من هذه الدرجات - أنطوان - يقف مُضطهِدٌ ومُستغِلٌّ لمن هم دونه، وهو نفسه مقهور ومُسْتَغَلٌ من قِبَل أولئك الذين في السُّلَّم أعلاه[٤٥].

من الغريب أن يتحدَّث كلٌّ من روبيسبير وسانت جوست تاريخيًّا عن الشعب مُستخدمين النِّسب المئوية والمقاطع العرضية الطولية، إلَّا أن لغة برزيبيزيوسكا تحمل الطابع الذي لا لَبْسَ فيه لخطابٍ جديدٍ في القرن العشرين غدا معروفًا بالعلوم الاجتماعية؛ وهي المعرفة التي ستكتسب قريبًا أشكالًا تأديبية عالمية. ومن جهة أخرى، يَسِمُ المشهد أيضًا التأثيرات المضادة للسيادة والحكم الشعبي والمهام المناظرة للقيادة المستنيرة.

(45) Stanis awa Przybyszewska, *The Danton Case*, act 5, scene 5, in *Two Plays*, trans. Boleslaw Taborski (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1989), 199.

على عكس الأساليب التي تتبعها الأنظمة الاستبدادية بشكلٍ واضح، تواصل الحكومة الليبرالية أو النيوليبرالية في قبول تفضيلات الأفراد التي تحتشد داخل مجموعاتٍ سكَّانية بوصفها وقائعَ اجتماعيةً تعكس مصالحهم المتصورة. وتتولَّد الوقائع الاجتماعية بنيويًّا - كما حدَّدها إميل دوركهايم Emile Durkheim في نهاية القرن التاسع عشر - معبِّرةً عن معتقدات الجماعات المشكَّلة جماعيًّا وتوجهاتها وممارساتها؛ إنها أشياء، وليست مفاهيم، ويجب مراعاتها والتحقُّق منها بشكل استقرائيٍّ باعتبارها بياناتٍ يجب توفيرها[٤٦]. ومع ظهور تقنياتٍ إحصائية متطورة في القرن العشرين، سيُعبَّر عن هذه البيانات بعباراتٍ احتمالية أكثر من كونها حتميةً من خلال التمييز بين الأحداث الفردية والميول التي تمثِّل أعدادًا كبيرة من الناس[٤٧]. وما إن تُعرف بوصفها أشياء، فإن الوقائع الاجتماعية عن السكَّان وميولهم يمكن نَشْرُها بشكلٍ تكتيكيٍّ داخل إدارة الحكم بوصفها قوى تعمل مع بعضها لتحقيق النتيجة المستهدفة. وفي الواقع، لا يمكن نشر الحكم الاحتمالي فقط لعينةٍ عشوائيةٍ عبر مجموعةٍ كليَّة، ولكن يمكن أيضًا استخدام مناهج أكتوارية[*] (actuarial methods)، تتضمَّن خوارزمياتٍ ملائمةً ومُحدَّثةً باستمرار، للتمييز بين المجموعات السكَّانية ذات السمات والميول

---

(46) Emile Durkheim, "Preface to the Second Edition," in *Rules of Sociological Method*); 2nd ed., trans. W. W. Halls, ed. Steven Lukes (New York: Free Press, 1982), 34-46.

(47) Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Alain Desrosieres, *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*, trans. Camille Naish (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

(*) تُعرف المناهج الأكتوارية على أنها المناهج التي تطبِّق الأساليب الرياضية والإحصائية، بهدف تقييم المخاطر في مجالي التأمين والتمويل، وغيرها من المهن والصناعات. أما الأكتواريون، فهم مجموعة من الخبراء المؤهلين في هذا المجال من خلال التعليم المكثَّف والخبرة. (المترجم)

المختلفة؛ كما هي الحال - على سبيل المثال - في تصنيف المجموعات العرقية للتنبؤ بالجريمة ومنعها(٤٨). وفي الواقع، هذا ما يسميه طلال أسد بوضوحٍ في محاضرات روث بندكت باللغة الإحصائية التي أصبحت الوسيلة الوحيدة التي يمكن للدولة المعاصرة من خلالها توجيه نداءاتٍ أخلاقية للناس(٤٩).

لقد أفضت تلك النظرة الواقعية للاهتمامات والدوافع - مع تطوير بعض الآليات لاكتساب معرفة دقيقة عنها - إلى انتشار المعلومات حول ما يُسمَّى بسلوك المستهلكين والمستثمرين والناخبين ودافعي الضرائب والمتقاعدين والمنتمين عقائديًا؛ وفي الواقع، كل مجموعة سكانية يمكن تصوُّر ارتباطها باهتماماتٍ محدَّدة. وستسمح الدراسات الاستقصائية واستطلاعات الرأي، التي تُجرى بشكلٍ دوريٍّ وعلى فتراتٍ منتظمة، ستسمح بإجراء مقارناتٍ بين المجموعات المختلفة وتتبُّع تفضيلاتها بمرور الوقت. وفي الواقع، بمجرَّد الإقرار بوضعها بوصفها وقائعَ اجتماعيةً، لم يعُد من الضروري - أو حتى مبررًا - التمسُّك بفكرة الكائن البشري الاقتصادي (Homo economicus) بوصفه فاعلًا عقلانيًا متطورًا يتبع مصالحَ عقليةً. وسيُظهر سلوك السكَّان المُلاحَظ أنهم يخضعون للمشاعر والميول والعواطف التي غالبًا ما تكون مُشوَّهةً ومُنحازةً، وتفتقد التناسق والدقَّة، وتخالف التفكير المنطقي على نحوٍ تامٍّ.

وقد أصبح هذا التحوُّل موضوعًا رئيسًا للتحليل والنظرية في العديد من مجالات المعرفة الاجتماعية. فقد أصبح الإعلان والتسويق حافلًا بتقنياتٍ هدفها اكتشاف أذواق فئاتٍ مختلفة من المستهلكين وميولهم، من أجل تطوير خطاباتٍ تروق لرغبات هؤلاء المستهلكين وانحيازاتهم، ومن

(48) Bernard E. Harcourt, *Against Prediction: Profiling, Policing and Punishing in an Actuarial Age* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

(49) Asad, *Secular Translations.*

ثَمَّ خلق الطلب على المنتجات. وفي الواقع، سوف يظهر الإعلان على أنه حقل مثاليٌّ يكشف عن الطريقة التي يمكن بها استخدام المعرفة الاجتماعية بمهارةٍ لتشكيل تفضيلات الذوات الحرة داخل مجتمعٍ حُرٍّ. وقد لوحظت ظاهرة السلوك اللاعقلاني داخل المجال الاقتصادي، فيما أصبح معروفًا بعقلية القطيع الخاصَّة بتجارة الأسهم داخل سوق الأوراق المالية؛ حتى لو لم تكن تشكِّل نظريةً دقيقةً صارمةً. ومع مرور الوقت، ستؤدي نتائج الاقتصاد السلوكي والتجريبي إلى الدعوى - التي أثارها ريتشارد تالر Richard Thaler، الفائز بجائزة نوبل في العلوم الاقتصادية لعام ٢٠١٧ - بأن افتراضات السلوك العقلاني الأمثل التي تستند إليها أغلب النظريات الاقتصادية، تستدعي تعديلها بشكلٍ كبيرٍ إذا كنَّا نرجو منها العمل على نحوٍ أفضل في مجال التنبؤ. وعلى وجه التحديد، يقول تالر: يجب على الاقتصاديين أن يعترفوا بأن السلوك البشري يتميَّز بالتناقضات والتحيزات. ومن ثَمَّ يجب أن يكون الجهد لاكتشاف الكيفية التي قد تصبح هذه التحيزات قابلةً للتنبؤ بها، بناءً على السلوك الملحوظ لمجموعاتٍ مختلفة من الناس، ومن ثَمَّ تصبح عرضةً «لتحفيزها» بحكمةٍ من قِبَل صانع السياسات بهدف القيام بالسلوك المطلوب[٥٠]. وبالمثل، برز الاقتصاد التجريبي بوصفه حقلًا - على أرض الواقع بدلًا من ساحات المختبرات - يقوم باختيار مواقع صغيرةٍ على نحوٍ مخططٍ له مع سكَّان ومؤسساتٍ واقعية من أجل اكتشاف المشكلات واختبار الحلول في تنفيذ المخططات الحكومية[٥١]. إن الهدف من هذا كلِّه هو الحصول على قدرٍ أكبر من السيطرة التنبؤية على السلوك غير المتوقَّع للسكَّان، ومن ثَمَّ وضع السياسة داخل أرضٍ أكثر واقعيةً.

(50) Richard H. Thaler, *Misbehaving: The Making of Behavioral Economics* (New York: Norton, 2015).

(51) Abhijit V. Banerjee and Esther Duflo, *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty* (New York: Public Affairs, 2011).

تُعَدُّ الدراسة التأديبية للسلوك اللاعقلاني داخل المجال السياسي قديمةً أيضًا، حيث يمكن تلمُّس بدايتها في دراسات السلوك الجمعي وعلم نفس الجماهير. ومن نافلة القول، أن تاريخ الفاشية في القرن العشرين بالإضافة إلى بعض الأنظمة السلطوية الأخرى التي يبدو أنها مارست الحكم مع درجة ما من الدعم الشعبي، وفَّرت مادةً كافيةً لتلك الدراسات. وفي الوقت نفسه، مع ظهور دولٍ قومية مستقلَّة في العالم الاستعماري حتى الآن، كانت اهتمامات الأنثروبولوجيا في وقتٍ سابقٍ - بوصفها دراسةً للشعوب غير الحديثة وطرقها الغريبة وغير المنطقية - تمهيدًا لدخولها مجال دراسة السياسة الحديثة بوصفها مشكلات القَبَلِيَّة، والنزاع العرقي، والهوية الدينية، وتقديس الزعامات الجماهيرية...إلخ.

بمجرَّد فهمه بوصفه وقائعَ اجتماعيةً، فإن مثل هذا السلوك غير العقلاني المرتبط بمجموعاتٍ سكَّانية معيَّنة يمكن أن يتحوَّل عن طريق العلوم الاجتماعية التأديبية إلى أمورٍ قد تخضع لممارسة القوى المنبثقة عن القانون أو السوق أو اللوائح المالية أو القواعد الإدارية. ويمكن معالجة السكَّان الذين يندفعون وراء رغباتهم أو تحيزاتهم غير المنطقية لدمجهم مع آخرين أو مواجهتهم أو تجنُّبهم أو مضاهاتهم أو التنافس معهم بطريقةٍ تحقِّق النتيجةَ المرجوَّة من قِبَل صانعي السياسات. هذه هي الإدارة التقنية للسكَّان التي تسعى علوم السياسة إلى تحسينها. وهكذا، أفضت الدراسة المتأنِّية للصراع العرقي إلى حلولٍ سياسية مثل: التقسيم الإقليمي للسكَّان، أو إعادة رسم حدود الدوائر الانتخابية، أو تغيير قوانين تقسيم المناطق الحضرية وطرق النقل من أجل خلط المجموعات السكَّانية، أو فصلها، في أوقاتٍ وأماكن محدَّدة لصالح تحقيق السلام أو الأمن أو السيطرة على الجريمة أو توفير العمالة أو الترويج للتجارة أو أي نتيجةٍ أخرى مطلوبة. وفي الواقع، من الإنصاف القول: إنه على الأقل من سبعينيات القرن العشرين فصاعدًا - إن لم يكن في وقتٍ سابقٍ على ذلك - حُشِدَت

تخصُّصات العلوم الاجتماعية كافةً من أجل المساهمة في الإدارة التقنية للسكَّان بوصفهم أشياء.

تتطلَّب ممارسة مراقبة السكَّان وتصنيفهم ونشرهم في مجال المعرفة إبعادَ الخبير المراقب عن هذا المجال. وبصيغة أخرى، عند التوصية بسياسة ما، من المفترض أن يكون الخبير منفصلًا عن المصالح الخاصَّة للمجموعة السكَّانية واقتراح إجراء حكوميٍّ يعزِّز المصلحة العامَّة على النحو المحدَّد بعد المقارنة بين العديد من التفضيلات المتعارضة. وبصيغة ثالثة، من المفترض أن يعمل الخبير في مجالٍ خطابيٍّ غير ملوَّث بالمشاعر الحزبية للصراعات الاجتماعية. والمثير للفضول هنا أن تحقيق ذلك في معظم الحالات يحدث عن طريق تغيير الحكم، بناءً على الخبرة والمؤشرات الرقمية للأداء المقارن التي تعتمد على البيانات المعيارية، سواء من الأفراد أم المجموعات أم المنظمات. والاعتقاد السائد هنا أن توفُّر تلك المؤشرات الخاصَّة بالجمهور يضمن المساءلة، كما أن تحديد المكافآت والجزاءات على أساس قياس مستوى الأداء يحفِّز الأفراد والمنظمات على الإنجاز[٥٢]. ومن ثَمَّ فإن الأفراد داخل المنظمات، والمؤسسات داخل السوق التنافسية، وحتى الحكومات التي تنافس بعضها بعضًا داخل اتحاد فيدرالي أو على المستوى العالمي، سوف تُرَوِّجُ تلك الأرقام المقارنة كنوعٍ من التباهي بأدائها.

وكانت إحدى النتائج هي إفراغ النقاش الجاد المتعلِّق بالسياسات العامَّة داخل الساحة السياسية. إن المناقشات الحقيقية حول السياسة تدور الآن بين الخبراء؛ نظرًا لأنها لا تنطوي على خياراتٍ سياسية، بل على أسئلة تتعلَّق بالبيانات، وكيفية جمعها، ومدى موثوقيتها، وكيفية تفسيرها. وبعبارة أخرى، تمَّ تنحية المناقشات حول الأيديولوجيا السياسية؛ لأنها

(52) Jerry Z. Muller, *The Tyranny of Metrics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018).

تخلو من الفائدة في الإدارة التقنية للسياسة. وبدلًا من ذلك، يناقش الخبراء المسائل المنهجية داخل التخصُّصات السياسية المختلفة. وقد أفضى هذا مباشرةً إلى نتيجةٍ مؤداها أنه بغضّ النظر عن التصنيفات، كان هناك في أغلب الديمقراطيات الانتخابية في الثمانينيات والتسعينيات تقارب فعليٌّ بين الأحزاب في مسائل السياسة الاجتماعية والاقتصادية. كما أفضى الاقتراع المتواصل إلى تغيير موازٍ في آراء الناخبين، مما فرض على الخبراء القيامَ بضبط وعود الحملة الانتخابية لكل حزب، والموجَّهة إلى شرائح معيَّنة من الناخبين من أجل تحقيق الفوز الانتخابي.

فيما يتعلّق بالناخبين، كان هناك قدر محدود من الاختلافات للاختيار من بين مختلف الأحزاب التي تسعى إلى الحصول على دعمهم. ولمزيدٍ من التقليل من إمكانية اتخاذ قراراتٍ سياسية غير عقلانية تُزعج الإدارة الرشيدة للأشياء، كان هناك عدَّة مجالاتٍ رئيسة للتحكُّم في صنع القرار، مُحَدَّدَة على أيدي المشرعين، ومعهود بها إلى وكالاتٍ تنظيمية مستقلَّة تتألَّف من خبراء تقنيين. فعلى سبيل المثال: التحكُّم في الطاقة الذريَّة والأسلحة، وتشغيل السياسة النقدية من قِبَل البنك المركزي، وتسعير الدولة لإمدادات الطاقة التي تتحكَّم فيها، مثل النفط أو الكهرباء، عبر التوافق مع الأطراف كافةً.

هل نشهد الآن ثورةً للشعب ضد وجوده الذي غدا عبارةً عن تجمُّعاتٍ سكَّانية مُتَشَيِّئَة؟ ثمة جانب شيِّق في التصور الذي قدَّمه فوكو في كتابه «**الأمن والإقليم والسكَّان**» يتحدَّث فيه عن العلاقة بين الشعب (people) والسكَّان (population): «يتكوَّن الشعب من أولئك الذين يقودون أنفسهم داخل علاقة إدارة للسكَّان...كما لو أنهم لم يكونوا جزءًا من السكَّان بوصفهم ذاتًا-موضوعًا جمعيًّا، كما لو أنهم وضعوا أنفسهم خارجهم، ومن ثَمَّ فإن الشعب هم أولئك الذين يعطلون النظام برفضهم أن يكونوا سكانًا»[٥٣]. هذا بالطبع

(53) Foucault, *Security, Territory, Population*, 43-44.

نوع مختلف تمام الاختلاف عن المراقب الخبير: فبدلًا من التنحي عن ميدان السكَّان لدراستهم من مسافة بعيدة، يبدو الأمر وكأن الشعب يبتعد عن الأدوار التي ابتكرها له الخبراء، ويرفض التصرف بالطريقة التي يتوقعها صانعو السياسات. كان فوكو يتحدَّث بالطبع عن نصٍّ فرنسيٍّ في القرن الثامن عشر يحتوي طرحًا لفكرة السكَّان بوصفها قوةً مُنتجةً جيدة الإدارة ومنظَّمةً في الاقتصاد الزراعي لأول مرة. ولكن على الرغم من أننا مررنا منذ ذلك الحين عبر تاريخٍ طويلٍ من تكريسٍ للشعب بوصفه الأساس الشرعيَّ الوحيد للسيادة، وتحديد عددٍ كبيرٍ من المجموعات السكَّانية وتصنيفهم ومعرفتهم وإدارتهم، فإن التوتُّر الذي لم يُحسم بين السكَّان والشعب يندلع مرةً أخرى. هذه هي الظاهرة التي نسميها الآن بالشعبوية. ومع ذلك، كما آمل أن أوضِّح في **الفصل الثالث**، فإن المسألة ليست واضحةً على نحوٍ تامٍّ.

أين الشعب؟

في عام ٢٠١٣، طُلب من عددٍ من المفكِّرين السياسيين الراديكاليين الإجابة عن سؤالٍ بسيطٍ: «ما الشعب؟». وقد أظهرت ردودهم - التي جاء بعضها مختصرًا والآخر مسهبًا - مدى غرابة فكرة السيادة الشعبية في ظل الأوضاع المعاصرة للديمقراطية الانتخابية. فقد أعلن آلان باديو Alain Badiou أن سيادة الشعب في الديمقراطيات البرلمانية تعني فقط «حق الدولة. من خلال الخدعة السياسية للتصويت، فإن «الشعب» - المكوَّن من ذُرِّيَّاتٍ بشرية - يضفي ظلَّ الشرعية على المنتخبين». وعندما نرفق صفةً كما في قولنا: «الشعب الفرنسي»، يصبح المصطلح رجعيًّا. فقط عندما يؤكِّد شخص ما حقَّه التاريخيَّ في الوجود الحرِّ الذي تنكره قوةٌ إمبريالية، أو عندما يؤكِّد شعب مُسْتَبْعَدٌ من الدولة من مجال الاعتراف الشرعي نفسَه، فإن الكلمة تكتسب معنىً إيجابيًّا[٥٤]. وقد جادلت جوديث بتلر بأن السيادة الشعبية لا تُستنفد بالانتخابات: «إذا كانت الأشكال البرلمانية للسلطة تتطلَّب السيادة الشعبية، فإنهم يخشونها بالتأكيد؛ لأن هناك شيئًا عن السيادة الشعبية يتعارض مع كل شكلٍ برلمانيٍّ يتعداه ويتجاوزه»[٥٥]. ولدفع النقاش خطوةً إلى الأمام، أعلن جاك رانسيير Jacques Rancière أن:

> **«الشعب» غير موجود. ما هو موجود هو شخصياتٌ متنوِّعة أو حتى مُعادية للشعب، شخصيات أُسِّست عن طريق امتياز أنماطٍ محدَّدة من التجميع لبعض السمات المميزة، وتوافر قدرات معيَّنة أو غيابها: شعب أخلاقي تحدِّده رابطة الأرض أو الدم، شعب يقظ يحكم قطيعًا**

(54) Alain Badiou, "Twenty-Four Notes on the Uses of the Word 'People,'" in *What Is a People?* ed. Bruno Bosteels and Kevin Olson, trans. Jody Gladding (New York: Columbia University Press, 2016), 24.

(55) Judith Butler, "'We, the People': Thoughts on Freedom of Assembly," in Bosteels and Olson, eds., *What Is a People?*, 51.

داخل بعض المراعي الصالحة، شعب ديمقراطي يستخدم مهارات أولئك الذين ليس لديهم أدنى مهارات، شعب جاهل تظلُّ فيه القلَّةُ على مسافةٍ من الأغلبية؛ وهلُمَّ جرًا(٥٦).

ومع ذلك، يكْمُن وراء هذه الإدانات المُبررة لاستخدامات السيادة الشعبية من قِبَل حكَّام الدول القومية المعاصرة، يكْمُن تَوْقٌ واضحٌ للأشخاص الذين على الرغم من أنهم ليسوا من السكَّان الأصليين بالمعنى الذي حدَّده فيشته قبل مائتي عام، فإنهم فاضلون، ويؤكِّدون إرادةً مستقلةً، ويفصحون عن حقيقة السلطة. أتذكَّر مشهدًا من مسرحية لجورج بوشنر، كتبها بُعيد سبعة وعشرين عامًا من خطابات فيشته، وهي مسرحية «**موت دانتون**» *Danton's Death*، وهي صورة معقَّدة وغامضة لِلَّحْظَةِ المؤسِّسةِ للسيادة الشعبية. في هذا المشهد من الفصل الأول من المسرحية، يخاطب روبيسبير وفدًا من اليعاقبة قدموا إلى باريس من ليون للاحتجاج على أنشطة القوى المعارضة للثورة:

روبيسبير: لا مساومة، ولا هدنة مع أولئك الذين كان تفكيرهم الوحيد موجَّهًا نحو نَهْبِ الشعب، وكان الأمل يحدوهم في تنفيذ عمليات ابتزازهم مع الإفلات من العقاب. إنهم رجالٌ كانت الجمهورية بالنسبة إليهم محض مضارباتٍ في البورصة وتجارة بالثورة!... امتلكوا رباطَ جَأشِكُم، فالشعب هو الفاعل. كونوا هادئين، فهم وطنيون. أَخْبِرُوا إخوانكم في ليون أن سيف القانون لا يصدأ في الأيدي التي عهدتم به إليها. سنؤسِّس الجمهورية ونجعل منها مثالًا يُحْتَذَى(٥٧).

ووفقًا لغرامشي، كانت تلك هي اللحظة التي دفع فيها حزبٌ من القادة

(56) Jacques Rancière, "The Populism That Is Not to Be Found," in Bosteels and Olson, eds., *What is a People?*, 102.

(57) Georg Büchner, *Danton's Death*, act 1, scene 3, in *The Plays of Georg Büchner*, trans. Victor Price (London: Oxford University Press, 1971), 15.

النشطاء - مستندين في ذلك إلى إرادة الشعب الغامرة - برجوازيةً معارضةً إلى الأمام لتولي موقعها من الهيمنة على الدولة القومية الفرنسية. لكن الدولة الأخلاقية التي كانت تمثِّل التوازن المثالي بين القوة والقبول، والمجتمع المدني والدولة، ستبقى بعيدة المنال. فلماذا حدث في السنوات القليلة الماضية فورةٌ مفاجئةٌ في الطاقة الشعبية حول القادة والحركات التي تؤكِّد المزاعم الأخلاقية للأمَّة-الشعب؟ لذا سأدرس ظاهرة الشعبوية في **الفصل الثالث**.

الفصل الثالث

أنا الشعب

أنا الشعب

الثورة السلبية: الدولة المتوسعة تكتيكيًّا

لقد حاولتُ حتى الآن الكشفَ عن أن الأشكال المتطوِّرة للسلطة الطبقية داخل الديمقراطيات الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين، والتي انطوت عليها حقبة دولة الرفاه، وكذا عصر النيوليبرالية، يمكن فهمها - بمصطلحات غرامشي - باعتبارها ثورةً سلبيةً متواصلةً لرأس المال. ويتضمَّن ذلك - كما يوضِّح أنطونيو غرامشي - حركةً مستقلةً بعيدًا عن الوضع الدستوري الليبرالي الكلاسيكي (الدولة الأخلاقية)، حيث الدولة والمجتمع المدني مستقلَّان ومتوازنان تمامًا، إلى الدولة التكاملية، حيث تمارس المجموعة الحاكمة الهيمنةَ على كلٍّ من الدولة والمجتمع المدني، ومن ثَمَّ خلق العديد من التداخلات بين الاثنين دون انهيار التمييز. إذ تنطوي الهيمنة على السيطرة على الوظيفة التربوية داخل المجتمع المدني. لقد اقترحتُ أن هذه الوظيفة المهيمنة قد نُفِّذت بفعاليةٍ نيابةً عن مالكي رأس المال في الديمقراطيات الغربية من خلال تقنيات الحكم، التي تنطوي على سلطة تأديبية وسياسية بيولوجية على الأفراد وكذا الجماهير. وقد حشدت دول الرفاه في أوروبا موافقة المحكومين عبر التعهُّد بضمان الحق الشامل لجميع المواطنين في الإعانة ضد البطالة، والرعاية الصحيَّة، والسكن بأسعار مقبولة، والحصول على التعليم. وفي المرحلة الليبرالية الجديدة، سُحبت الضمانات الشاملة من خلال انكماشٍ تكتيكيٍّ للدولة التكاملية، وحُصِل على

الإقرار عبر وعدٍ بالوصول السَّلس إلى السوق، حيث يُكافَأ رأس المال البشري بشكل مناسب. أما أولئك التعساء الذين فشلوا، فقد قُدِّمت إليهم بعض المساعدات المُستهدفة لضمان الحدِّ الأدنى من الاستهلاك.

وكما نعلم، فقد كان ميشيل فوكو مقاومًا بقوةٍ لفكرة ربطِ عددٍ كبيرٍ من التقنيات الحكومية لنظام السلطة الحديث بأيِّ وظيفةٍ مركزية ومتناغمة للهيمنة ومرتبطةٍ بفئةٍ أساسيةٍ مثل البرجوازية. إنني على قناعةٍ بأن المكسب التحليليَّ المستمدَّ من هذا الموقف المنهجي الصارم قد أُلْغِيَ عبر فقدان المنظور التاريخي الذي يمكِّننا من تمييز التحولات المهمَّة في موضع السلطة المحتشدة سياسيًّا وكثافتها على مدى فتراتٍ أطول من الناحية الزمنية. ومن ثَمَّ، لا أرغب في التخلي عن فكرة غرامشي عن الطبقات الاجتماعية الأساسية التي تخوض معاركَ حول الثورة السلبية. والمؤهل الوحيد هو أنه لا يوجد بالفعل في الديمقراطيات الغربية اليومَ - على عكس زمن غرامشي - سوى طبقةٍ أساسيةٍ واحدة قادرةٍ على الفعل، وتمتلك كلًّا من الوعي والتنظيم لمتابعة مصلحتها الطبقية، وهذه الطبقة هي أصحاب رأس المال. وتتحلَّل جميع الفئات الأساسية الأخرى وتُفَكُّ روابط أواصرها.

في غضون ذلك، حدثت تطوراتٌ أخرى في أماكن أخرى من العالم، حيث كان رأس المال يعمل على تحوُّل المجتمعات التقليدية التي مضت عبر الحكم الاستعماريِّ وبناء دولة ما بعد الاستعمار. وكما أشرتُ في **الفصل الأول**، فإن معظم هذه البلدان في أفريقيا وآسيا ومنطقة البحر الكاريبي كان يقودها في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي زعماء وأحزابٌ قومية ذات نقاطِ قوةٍ تنظيميةٍ متفاوتةٍ في عُمق الدعم الشعبي. وفي بعض الحالات - مثل تلك الموجودة في بلدان جنوب آسيا، مثل سيلان والهند وباكستان - كانت بُنَى الدولة الاستعمارية لديها من المرونة ما يكفي لتوفير سندٍ قويٍّ للدولة القومية التي تسعى إلى بَسْطِ سيطرتها على المناطق والسكَّان الذين تركتهم الدولة الاستعمارية دون مِسَاس. لقد امتدَّت الدولة الاستعمارية نفسها

- إلى حدٍّ كبيرٍ - عبر المساحات الطبيعية الشاسعة، بشكلٍ يتماشى فقط مع أهدافها لاستنسزاف الموارد الطبيعية. وغالبًا ما وجدت أنظمة ما بعد الاستعمار صعوبةً في خلق حالة إجماعٍ دستوريٍّ دائمٍ لدى الناس. ومع ذلك - على سبيل المثال - ظهرت ديمقراطياتٌ نابضة بالحياة، كما هي الحال في الهند. لكن الثورة السلبية لرأس المال هناك لم تتبع في معظمها طريقَ الدولة التكاملية. وبدلًا من ذلك، فتحت دربًا جديدًا تمامًا.

ولأخذ الدولة الهندية مثالًا، فقد كان على البرجوازية أن تتقاسم السلطة في العقود الأولى بعد استقلال البلاد مع أصحاب الأراضي الكبيرة، بينما لعبت البيروقراطية التي يديرها أفراد من الطبقات الوسطى الحضرية دورًا رائدًا في مشروعٍ خُطِّط له من أجل تحقيق تنمية صناعية رائدة في القطاع العام[1]. لقد تمكّن حزب المؤتمر الوطني الهندي الحاكم - الذي كان لا يزال يرتدي عباءة مناضلي الحرية المنتصرين - من بناء إجماعٍ مُرضٍ على مستوياتٍ مختلفة للنظام الديمقراطي، وإقامة توازنٍ بين الطبقات الريفية والحضرية المتنافسة. وقد حُشِدَ الدعم الانتخابي في المناطق الريفية - إلى حدٍّ كبيرٍ - بواسطة أصحاب الأراضي أو زعماء الطوائف الذين يتمتّعون بالقوة المحليَّة، في حين لم تصل الوكالات الحكومية إلى الامتداد بعمقٍ داخل غالبية المجتمع الريفي. وكما وصفها راناجيت جها Ranajit Guha، فإن الطبقات الحاكمة في الهند - وفقًا للمسار الذي أظهرته السلطة الاستعمارية البريطانية - مارست «سيطرة دون هيمنة»[2].

ومع ذلك، وبدايةً من العقد السابع من القرن العشرين فصاعدًا، وبعد فترةٍ وجيزةٍ من حكم الطوارئ بقيادة أنديرا غاندي، بدأت السيطرة السياسية

(١) لتحليل مفيد، انظر:
Pranab Bardhan, *The Political Economy of Development in India* (Oxford: Blackwell, 1984).

(2) Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

لحزب المؤتمر في الذبول. وقد نشأت مختلف الأحزاب الشعبية الإقليمية، مما عكس آنذاك الانتشار السريع للوعي الديمقراطي بين قطاعاتٍ أوسع من الناس، وشجَّعهم ذلك على رفع بعض الدعاوى ضد الحكومة. كما ترافق ذلك مع تسارع وتيرة تفكُّك الاقتصاد الزراعي التقليدي. أما الدولة، فقد تراجعت عن التنمية الصناعية المخطَّط لها، وتولَّت البرجوازية مكانةً أكثر هيمنةً بوصفها طبقةً حاكمةً. وبحلول أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، لفتت الهند الانتباه بوصفها اقتصادًا ناشئًا رائدًا مع معدل نموٍّ سنويٍّ يصل إلى ٩ أو ١٠ في المائة.

كان التراكم الأوليُّ المتسارع يعني الانتقال السريع للعمَّال من المناطق الزراعية إلى الحضرية، حيث احتشدوا في المناطق السكنية الشعبية التي أخذت طريقها نحو الازدهار. وفي محاولةٍ لإحكام السيطرة على تلك الحشود السكَّانية غير الخاضعة للتنظيم، كان لا بدَّ من ابتكار مجموعةٍ جديدةٍ تمامًا من أساليب الحكم.

لقد حاولتُ - في بعض أعمالي السابقة - تحليلَ تلك الآليات، التي أنا على قناعةٍ بأنها ليست فريدةً من نوعها على الإطلاق في الهند، ويمكن العثور عليها داخل العديد من ديمقراطيات ما بعد الاستعمار[٣]. فباختصار، تستند تلك الآليات إلى التمييز بين المجتمع المدني الذي يشغله مواطنون يتمتَّعون بحقوقٍ قابلةٍ للتنفيذ، وما أسميته بالمجتمع السياسي political society، وهو ذلك المكوَّن من قطاعاتٍ سكانية ذات سماتٍ ومطالب محدَّدة يمكن تلبيتها أو لا يمكن وفقًا للاعتبارات السياسية الطارئة. وعادةً ما تنطوي مآوي وسُبل عيش معظم الفئات السكَّانية في القطاع غير الرسمي على درجة

(3) Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Ref lections on Popular Politics in Most of the World* (New York: Columbia University Press, 2004); Partha Chatterjee, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy* (New York: Columbia University Press, 2011).

ما من انتهاك قوانين الملكيَّة أو العمل أو الضرائب أو النظافة العامَّة. لكن السلطات الحكومية لا تلجأ إلى معاقبة تلك الجماعات بالضرورة أو تهجيرها. وبدلًا من ذلك، ومن أجل أن تحكمها بشكل أفضل، يُتغاضى عن هذه الانتهاكات - في كثيرٍ من الأحيان - واعتبارها استثناءات، دون تعريض بنى الممتلكات أو الضرائب التي تنطبق على المجتمع المدني السليم للخطر. إلَّا أن قرار إعلان مثل هذه الاستثناءات مؤقّت، بناءً على حساباتٍ سياسية تأخذ في الاعتبار الضغوطَ المنظَّمة التي يمكن لهذه الجماعات في القطاع غير الرسمي أن تمارسها على الحكومة، خاصةً في مجال السياسة الانتخابية.

من أجل فهمٍ أفضل للحداثة التاريخية لمسار الدولة الحديثة في بلدان ما بعد الاستعمار، فمن الضروري التخلي عن الفكرة الدوجمائية المتمثِّلة في القول: إن عدم ظهور كافة التحولات المؤسسية المرتبطة وظيفيًّا بالحداثة في وقتٍ متزامن، من شأنه أن يعني أننا إزاء حالة ناقصة أو فاشلة. وكما أشار سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj، فليس من الضروري تكرار التسلسل الخاص الذي جرى فيه فهم هذه التغييرات في الغرب في مكانٍ آخر. ففي هذه الحالة، يمكن أن تُنتج متوالية مختلفة من التغييرات حداثةً مختلفةً[٤]. فعلى سبيل المثال، يمكننا تمثيل المراحل التي أنتجت الديمقراطيات الغربية بشكلٍ تخطيطيٍّ من خلال متواليةٍ تبدأ بالمجتمع التجاري الذي يفضي إلى الترابط المدني، ثم إلى البيروقراطية العقلانية، ثم التصنيع، ثم الاقتراع العام، وأخيرًا دولة الرفاه. لنقُل إذن: إنه إذا أسفر التاريخ الاستعماري وما بعد الاستعماري عن تسلسلٍ جديدٍ تسبق فيه البيروقراطية العقلانية والاقتراع العام الرابطةَ المدنية والتصنيع، فإن الدولة الناتجة قد تصبح ديمقراطيةً دون أن تكون نسخةً طبق الأصل من الدولة الديمقراطية في الغرب. ولنضف على

(4) Sudipta Kaviraj, "An Outline of a Revisionist Theory of Modernity," *Archives européennes de sociologie* 46, no. 3 (2005): 497-526.

ذلك بأن هذا النهج ينطوي على إدراكٍ نابعٍ من تصور غرامشي لعدم وجود تزامنٍ بين تشكيل القومية-الدولة المتميزة عن الشعب-الأمَّة، ودور المصادفة في كشف الأحداث التاريخية. فلا يجب أن تكون الديمقراطيات في بلدان ما بعد الاستعمار نسخًا من الدولة الأخلاقية أو حتى الدولة التكاملية.

يجب أن أعترف بوجود قدرٍ من الذاتية في اختياري لتلك المنطقة من المجتمع السياسي للإدارة الاستثنائية، والادعاء بأن هذا ما كانت عليه السياسة الشعبية «في معظم أنحاء العالم». لقد فكَّرتُ كثيرًا في مخطَّط غرامشي للتمييز بين الدولة والمجتمع المدني، مع قيام المجتمع السياسي الذي يتكوَّن من أحزابٍ وجمعياتٍ بوظيفة الهيمنة المتمثِّلة في تثقيف المجتمع المدني. إن ما أودُّ التأكيد عليه هو أن الدور السياسي في أرجاء واسعةٍ من العالم، حيث سبق منح الجنسية الرسمية إدراج غالبية السكَّان في الوضع المدني المعترف به لعضوية المجتمع المدني، يعمل بشكلٍ أكبر بوصفه وسيلة ادعاء للمجموعات بأنه نتيجة عجزها الخاص أو سوء حظِّها، تُعَدُّ حالاتهم استثناءاتٍ من التطبيق العادل للقانون. ربما كانت الحجج الأكثر إبداعًا وقوةً من أجل توفير حماية استثنائية من هذا النوع، هي تلك التي قدَّمها ب. ر. أمبيدكار B. R. Ambedkar في العقود الوسطى من القرن العشرين[٥]. ومنذ ذلك الحين، أصبحت مثل هذه الادعاءات هي المادة الروتينية للسياسة الديمقراطية في معظم بلدان ما بعد الاستعمار.

من المهمِّ أن ندرك أن هذا المجال من التعليق المؤقَّت للقانون لا ينبع من الإقرار بالتقاليد التراثية أو افتقار تلك المجموعات السكَّانية إلى الحداثة. وبعبارة أخرى، لا يتمثَّل المنطق الحاكم هنا في تعليق قوانين الملكيَّة أو

---

(٥) لمناقشة تلك الحجج، انظر:
Partha Chatterjee, "Ambedkar's Theory of Minority Rights," in *The Radical in Ambedkar: Critical Ref lections*, ed. Suraj Yengde and Anand Teltumbde (New Delhi: Penguin Random House, 2018), 107-33.

التمثيل لما يُسمَّى بالمناطق القَبَليَّة في الهند من قِبَل الدولة الاستعمارية من أجل حماية سكَّانها من حرمان رأس المال التجاري أو القمع الثقافي. وعلى العكس من ذلك، فإن السكَّان الذين يشكِّلون هدفًا لحُكم المجتمع السياسي هم نتاج التراكم الأوليِّ والنمو الرأسمالي. وهم يتخذون موقعهم بالكامل داخل اقتصاد السوق الحديث والجماعات السياسية الحديثة.

وقد قام الاقتصادي الهندي كاليان سانيال (١٩٥١-٢٠١٢) Kalyan Sanyal بتدخلٍ نظريٍّ مهمٍ فيما يتعلَّق بتلك الخاصيَّة المرتبطة برأسمالية ما بعد الاستعمار[٦]. فعلىً عكس القوة الثورية التي وصفها كارل ماركس وفريدريش إنجلز في البيان الشيوعي، فإن الرأسمالية المعاصرة - كما يقول سانيال - لا تغيِّر من صورة المؤسسات ما قبل الرأسمالية. بل على العكس من ذلك، فإنه في كثيرٍ من الأحيان تحفظ - وفي بعض الأحيان تبتكر - أشكال العمل والإنتاج التي لا تنتمي إلى مجال رأس المال. وفي الواقع، تلك سمة من سمات التراكم الأوليِّ لرأس المال الذي كان دائمًا متضمَّنًا في مسيرته الأوروبية، ولكنه يصبح الآن مرئيًا بوضوحٍ في التطور الرأسمالي بعد الاستعماري.

تذهب حُجَّة سانيال على النحو التالي: يفصل التراكم الأوليُّ المنتج الرئيس - فلاحًا كان أم حِرفيًّا - عن وسائل إنتاجه. وتُدرج وسائل الإنتاج - خاصةً الأرض - داخل دائرة رأس المال، بينما يصبح الفلاح أو الحِرفي عاملًا مأجورًا داخل الإنتاج الرأسمالي. وبعد اكتمال هذا التحول، يصبح رأس المال مستقلًّا بذاته ولا يوجد شيء خارجه. ولكن ماذا لو تعذَّر استيعاب كل الفلاحين والحِرفيين المُنتزع ملكيتهم داخل دائرة الإنتاج الرأسمالي؟ لا يتحدَّث المرء هنا عمَّا يُسمَّى بقوات الاحتياط التي تُستخدم بشكلٍ دوريٍّ عندما تكون الوظائف وفيرةً، وتُسَرَّح حال تقليص الإنتاج.

---

(6) Kalyan Sanyal, *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Postcolonial Capitalism* (New York: Routledge, 2007).

وماذا لو كان هناك فائض مطلق - وليس نسبيًّا - مِنَ السكّان الزائدين عن الحاجة الذين طُردوا من أراضيهم أو من حِرفهم ولا يمكن تضمينهم داخل دوائر إعادة إنتاج رأس المال؟ هذا هو الوضع اليوم في ظل رأسمالية ما بعد الاستعمار.

أعتقد أنه يمكن القول: إنه حتى في القرن التاسع عشر أو بواكير القرن العشرين، أسفر التراكم الأوليُّ في أوروبا عن فائضٍ هائلٍ في عدد السكّان تمت إدارته سياسيًّا من خلال الهجرة والوفيات في الحروب والمجاعات(٧). فبين عامي ١٨١٥ و١٩٢٠، هاجر ستون مليونًا أوروبيًّا إلى الأمريكتَيْن. كما قُتِلَ مليون شخص في حرب السنوات السبع منتصف القرن الثامن عشر، ومات خمسة ملايين في الحروب النابليونية في أوائل القرن التاسع عشر، وتُوفي عشرون مليونًا في الحرب العالمية الأولى، وتُوفي خمسون مليونًا في أوروبا وحدها في الحرب العالمية الثانية. وكانت الوفيات الناجمة عن المجاعة والوباء شائعةً في أوروبا في القرن التاسع عشر، وأكثرها تدميرًا هي المجاعة الأيرلندية الكبرى في أربعينيات القرن التاسع عشر، التي قضى فيها مليون ونصف المليون. وفي عصر ما قبل الديمقراطيات الجماهيرية، كانت مثل هذه الوفيات الكارثية نتيجة الحرب أو المجاعة أو المرض أقلَّ تكلفةً بكثيرٍ للقوى الحاكمة مما كانت عليه اليوم. ومن هنا كان يجب على رأسمالية ما بعد الاستعمار العملُ في ظل ظروفٍ سياسية مختلفة للغاية.

جادل سانيال بأنه لضمان ظروف التراكم المستمر، لا يتطلَّب رأس المال في البلدان ما بعد الاستعمارية هذا الفائض الهائل من السكّان، ولا يحتاج إلى أن تربطه أيُّ علاقة به، لدرجة أنه يخلق قطاعًا واسعًا جديدًا خارج رأس المال. ومع ذلك، فإن الشروط السياسية لضمان شرعية الهيمنة

(7) Partha Chatterjee, "Land and the Political Management of Primitive Accumulation," in *The Land Question in India: State, Dispossession and Capitalist Transition*, ed. Anthony P. D'Costa and Achin Chakraborty (Oxford: Oxford University Press, 2017), 1-15.

الرأسمالية تُملي غير ذلك. إذ يجب على الدولة التدخل لضمان ظروف بقاء هؤلاء السكَّان. هذا هو المكان الذي نشأ فيه علم السياسة الخاصَّة باقتصاديات التنمية منذ الستينيات من القرن الماضي؛ لاستنتاج الوسائل التقنية لنقل عائدات الحكومة بشكلٍ مناسبٍ لإنشاء قطاعٍ غير رأسماليٍّ جديد والحفاظ عليه على قيد الحياة، ويعمل في ظل ظروف السوق، ولكن وفقًا لمنطق البقاء على قيد الحياة وليس التراكم. وبفضل الدعم أو التحويلات النقدية المناسبة، والتغاضي عن العديد من انتهاكات القوانين واللوائح التي تُطبَّق على الاقتصاد الرسمي، يتمُّ تمكين ملايين الناس الزائدين عن الحاجة من العمل والبقاء على قيد الحياة داخل القطاع غير الرسمي. وهكذا نشأت مجموعة جديدة تمامًا من التقنيات في بلدان ما بعد الاستعمار لمواصلة ثورة رأس المال السلبية من خلال توسيع نطاق تكتيك الدولة ليشمل الفئات السكَّانية من أجل ضمان الشروط الشرعية لهيمنة رأس المال. إن البرجوازية - بعد أن نجحت سابقًا في التخلُّص من السلطة الأخلاقية للدولة التنموية - تمارس الآن السلطةَ المهيمنة على المجتمع المدني الذي تسكنه الطبقات الوسطى الحضرية. لكن يمكنها فقط أن تمارس السيطرة - وليس الهيمنة - على بقية المجتمع الحضري والريفي بمساعدة البرامج الحكومية الهادفة إلى ضمان عيش السكَّان الزائدين عن الحاجة خارج دوائر التراكم الرأسمالي.

إن هذا التمييز بين القطاعَيْن الرسمي وغير الرسمي للاقتصاد هو تمييز تحليليٌّ. ففي العالم الواقعي هناك بعض المؤسسات غير الرسمية التي تحوَّلت إلى شركاتٍ مسجَّلة رسميًّا تعمل وَفق منطق تراكم رأس المال بدلًا من أجور الكفاف. ومن ناحية أخرى، طُرد العمَّال من القطاع الرسمي؛ لأن شركاتهم قد قلَّصت حجمها، أو غيَّرت نشاطها، أو أغلقت أبوابها، مما اضطرهم إلى التحوُّل صوب العمل في القطاع غير الرسمي. ويمكن للشركات التجارية أيضًا أن توظف عمالًا من الاقتصاد غير الرسمي بأجور الكفاف دون منحهم حقوق العمل المنظَّم. ولكن على الرغم من هذه التداخلات، فإن التمييز التحليلي يبدو مفيدًا ومغريًا.

لقد وصفت تقنيات الثورة السلبية تلك بأنها من المعالم الخاصَّة بدول ما بعد الاستعمار. ومع ذلك، فهي ليست مجهولةً بالكامل حتى في الديمقراطيات الغربية المعاصرة. إن تقنيات حكم السكَّان المهاجرين واللاجئين في الولايات المتحدة أو في أوروبا الغربية، السكّان الذين يمتدون في بعض الأحيان على مدار أكثر من جيلٍ ويفتقرون في الغالب إلى الوضع القانوني؛ إن هذه التقنيات تذكِّرنا بوضوحٍ بالدولة المتوسِّعة تكتيكيًّا. ومن ثَمَّ يُسمح لهم بمختلف وسائل العمل، والسكن، والتعليم، والصحَّة، والأعمال المصرفية، وما إلى ذلك، دون الاعتراف بهم بوصفهم أعضاء مناسبين في المجتمع المدني أو منحهم امتيازات المواطنة. وبعبارة أخرى، يعيشون في منطقة مُستثناة ووَفق منطقٍ استثنائيٍّ. إن تقديم مطالب من قِبَل هؤلاء السكَّان والجمعيات التي تقوم بهذا الدور لا تختلف أيضًا عن تلك التي يطرحها المجتمع السياسي. هؤلاء هم السكَّان المستبعَدون من الرعاية البيداغوجية للدولة التكاملية، ومحكومون بتقنياتٍ تشبه الامتداد التكتيكي للدولة ليشمل السكَّان الذين يُعدون استثنائيين.

الشعبوية: المطالب الملحَّة ومقاييس التكافؤ التسلسلية

من الواضح أن الشعبوية هي النكهة المميزة لعالم اليوم. والآن، بعد أن ألقت بظلالها على الديمقراطيات الليبرالية في أوروبا والولايات المتحدة، تحوَّلت إلى موضوعٍ للبحث والتدقيق من قِبَل الكثير من الباحثين. وغالبًا ما تستحضر الأدبيات التحليلية التاريخية للحركات الشعبوية المعاصرة في الديمقراطيات الليبرالية الغربية بعضَ الآداب التاريخية القديمة التي عالجت ظواهر النارودنيك الروس (Russian Narodniks)، وحزب الشعب الأمريكي (American People's Party)، وهيوي لونج (Huey Long)، أو حتى حشد غاندي للفلاحين الهنود. لكن ما لا يعرفه الباحثون في الغرب بما فيه الكفاية هو أن هناك تاريخًا أكثر ثراءً وتعقيدًا للشعبوية يمكن العثور عليه في السياسات الديمقراطية داخل أنحاء أخرى من العالم يتجاوز ما هو متاح في الحالات الأوروبية أو أمريكا اللاتينية.

اقترح إرنستو لاكلاو (١٩٣٥-٢٠١٤) Ernesto Laclau إطارًا تحليليًّا لفهم الشعبوية لا بوصفها تشوهًا أو مرضًا، ولكن بوصفها عقلًا سياسيًّا مميزًا يعمل داخل المجال الديمقراطي. وتتمثَّل الحُجَّة الرئيسة التي تشكِّل نهج لاكلاو في أن الشعبوية غير محدَّدةٍ بأي محتوى سياسيٍّ أو أيديولوجيٍّ معيَّن. وبدلًا من ذلك، تعمل بطرقٍ معيَّنة على بناء تمثيل أي محتوى سياسيٍّ يعبِّر عنها. وتتميَّز الديمقراطية بالتعبير عن مطالب عديدة عبر مجموعاتٍ مختلفة. وقد تضاعف انعدام التجانس في تلك المطالب بشكلٍ كبيرٍ في القرن الحادي والعشرين؛ بسبب السياسات الإدارية التي يرتبط بعضها بالنيوليبرالية والمذاهب الاقتصادية التي صُمِّمت لتفكيك التجمُّعات الكبيرة مثل النقابات والأحزاب السياسية الجماهيرية. إذ تسعى السياسات الحكومية الآن إلى استهداف مجموعاتٍ سكَّانية محدَّدة ذات مطالب معيَّنة تميِّزها عن الفئات

الأخرى. ويسمي لاكلاو هذا الأمر باستراتيجية الاستجابة للمطالب الملحَّة من خلال منطق الاختلاف.

غير أنه من المستحيل تلبية المطالب الديمقراطية كافةً، وفي حال ظلَّت أعداد كبيرة من هذه المطالب غير مُشبعة، فقد تُضاعف من سلبية الوضع. وعلى الرغم من أن المطالب المختلفة متمايزة نوعيًا، فإنها قد تكون مرتبطةً من حيثُ التعبير عنها بالمقاييس التكافؤية على أساس كونها مطالبَ غير مشبعة للشعب. وهكذا يغدو من الضروريِّ ابتكار الحدود الداخلية من خلال سياسة شعبوية تفصل الشعب عن أولئك الذين تُتَجاهل مطالبهم. ويصبح المجتمع منقسمًا بين شعبٍ مُضطَهدٍ ونخبةٍ قوية. وتخلق الحركات والأحزاب الشعبوية سلاسلَ من التكافؤات عبر البلاغة الكلامية، والمرئية، والأدائية، وأنماط أخرى من تمثيل المظالم. وفي الواقع، ثمة دالٌّ فارغ يُسمَّى بـ «الشعب»، يمتلئ بمجموعةٍ واسعةٍ من المظالم تشير إلى مطالب شعبية مفتقدة تجاهلتها النخبة القوية التي تشكِّل عدوَّ الشعب. ولأن المطالب شديدةُ التنوُّع، يميل الدالُّ إلى أن يكون غامضًا، ويفتقر إلى محتوى سياسيٍّ محدَّد. ويجادل لاكلاو بأن هذا الوضع لا يشكِّل نقطة ضعف في السياسة الشعبوية، بل هو شرطٌ لفعاليتها السياسية[8]. إن ما يقترحه تحليل لاكلاو أيضًا هو أن الشعبوية تخلق حالةً يوجد فيها توتُّر بين منطقي الاختلاف والتكافؤ. وهكذا، عندما تأتي المعارضة الشعبوية إلى السلطة والحكم لبعض الوقت، مثل البيرونية Peronists في الأرجنتين أو العديد من حركات التحرير في أفريقيا، فإنها تغدو مؤسسيةً داخل البنى الإدارية، ليميل منطق الاختلاف إلى التغلُّب على منطق التكافؤ. وينتج عن ذلك نوعٌ من الشعبوية الحكومية، حيث يتوارى المحتوى الشعبوي ويفقد جاذبيته. ومع ذلك، فمن الممكن أن يعمل لفظ «الشعب» بوصفه دالًّا عائمًا (أو متنقلًا) بدلًا من كونه دالًّا فارغًا،

(8) Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

بحيث يمكن للعناصر غير المتجانسة - التي يجب تجميعها معًا في سلاسل من التكافؤ - أن تتغيَّر بمرور الوقت. إذن، فإن العملية الخطابية للتكافؤ ذات طابعٍ استعاريٍّ، مع تغييرٍ للمواضع داخل الكلِّ من خلال التكرارات الأدائية[٩]. وكما سنرى في بعض النماذج الهندية، فإن القدرة على بناء «الشعب» بوصفه دالًّا عائمًا هو إنجاز سياسيٌّ كبير للأحزاب الشعبوية الناجحة.

ومع ذلك، وبعد موجة الحركات الشعبوية الجديدة في أوروبا والولايات المتحدة، هناك أدبياتٌ جديدة تصف الشعبوية بأنها شكلٌ من أشكال تدهور الديمقراطية التي تتميَّز بمعاداة النخبوية، ومناهضة التعدُّدية، وتبنِّيها لسياسة الهوية الإقصائية. وهكذا، يجادل جان-فيرنر مولر - مستندًا إلى أمثلةٍ للأحزاب الشعبوية في مختلف البلدان الأوروبية - بأن الشعبويين في السلطة يسعون إلى اختطاف أجهزة الدولة، والانخراط في عمليات استغلالٍ للكتل الجماعية، وقمع المجتمع المدني[١٠]. ويردُّ بيير روزانفالون Pierre Rosanvallon، الذي أيَّد الإجراءات غير الانتخابية مثل اليقظة الشعبية[*] والشَّغْب والاستنكار والمحاكمات الشكلية بوصفها تعزيزاتٍ بالغة الأهمية للديمقراطية، يردُّ الشعبوية إلى نوعٍ من المرض: «حيث ابتُلِعَ المشروع الديمقراطي بالكامل واستولت عليه الديمقراطية المضادة»[١١].

تنتقد ناديا أوربيناتي Nadia Urbinati أولئك الذين يفضِّلون تجنُّب

---

(9) Ernesto Laclau, "Populism: What's in a Name?" in *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. Francisco Panizza (London: Verso, 2005), 32-40.

(10) Jan-Werner Müller, *What Is Populism?* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).

(*) تشير اليقظة الشعبية إلى وجهة نظرٍ ترى أن هناك دورًا للشعب في إدارة القانون والنظام، حيث المؤسسات الحكومية غير كافية للقيام بذلك. وقد ارتبط هذا المصطلح بشكل كبيرٍ بالمناطق الحدودية للغرب الأمريكي في منتصف القرن التاسع عشر. (المترجم)

(11) Pierre Rosanvallon, *Counter-democracy: Politics in an Age of Distrust* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 273.

المسار الفوضوي للاختيار الديمقراطي والاعتماد بدلًا من ذلك على الخبراء للوصول إلى النتائج الصحيحة، وكذلك أولئك الشعبويين ودعاة الاستفتاء الشعبي العام (plebiscitarians) الذين يعتبرون الرأي الشعبي مجالًا يُغزى من قِبَل الديماغوجيين البارعين أو الأيديولوجيات الشاملة. وهي تدَّعي أن الديمقراطية لا تتعلَّق بالحقيقة، بل بالإجراءات التي تسمح للناس كافةً بالحرية المتساوية لتبادل الآراء، بما في ذلك حرية ارتكاب الأخطاء وتغيير وجهات نظرهم[١٢].

ويحدِّد ستيفين ليفيتسكي ودانيال زيبلات - بعد الإشارة إلى أن الانهيار الديمقراطي لم يكن نتيجةَ الانقلابات العسكرية، ولكن من خلال صندوق الاقتراع - المشكلةَ في تخلي الأحزاب السياسية عن المعايير المتعارفة للتسامح المتبادل وضبط النفس الحزبي، ومن ثَمَّ الفشل في منع «الديماغوجيين المتطرفين» من الاستيلاء على القيادة[١٣].

يبدو أن كل هذه الإدانات للشعبوية تعكس رثاءً ليبراليًّا قديمًا: «إن جون ستيوارت مل غير كافٍ، نحتاج إلى الكثير من روسو!»[١٤].

أعتقد أن أفضل طريقة لفهم الشعبوية هي رؤيتها من حيثُ كونها أزمةً للهيمنة البرجوازية. ولتوضيح تلك النقطة، دعوني ألخِّص الافتراضات الرئيسة التي حدَّدتها سابقًا:

١ - المثال المعياري للديمقراطية التمثيلية هو الدولة الأخلاقية التي

(12) Nadia Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).

(13) Steven Levitsky and Daniel Ziblatt, *How Democracies Die* (New York: Broadway, 2019).

(١٤) لدى ديفيد رونسمان تحليل أكثر تشاؤمًا، بحُجَّة أن الديمقراطية التمثيلية ربما تكون قد تجاوزت ضرورتها، لكنه لا يقترح كيف يمكن بناء شكلٍ من أشكال الحكومة أكثر ملاءمةً للظروف الاقتصادية والتكنولوجية الراهنة. انظر:
David Runciman, *How Democracy Ends* (London: Profile, 2018).

تتمتَّع فيها الدولة والمجتمع المدني بالاستقلالية والتوازن التام، وتُجمع المطالب ويُعبَّر عنها في المجال الخاص للجمعيات، ومهام الحكومة بموافقة المحكومين. ومع ذلك، لا يوجد مثال تاريخيٌّ يمكن العثور عليه في العالم الواقعي للدول الحديثة يتطابق مع هذا المثل الأعلى.

٢ - إن الدولة التكاملية للثورة السلبية هي المكان الذي تمارس فيه البرجوازية الحاكمةُ الهيمنةَ باستخدام سلطات الدولة للقيام بوظيفة إرشادية أو تأديبية على المجتمع المدني دون انهيار التمييز بين المجالَيْن. ويمكن التعبير عن وظيفة الهيمنة في شكلَيْن من أشكال الدولة التكاملية. **أولًا**: تعترف دولة الرفاه بالحقوق الاجتماعية العالمية للمواطنين، التي عبَّرت عنها الأحزاب السياسية والمنظمات المدنية ذات الشعبية الجماهيرية، وتمارس من خلال تقنياتٍ سياسية بيولوجية متعدِّدة للحكومة. **ثانيًا**: بدلًا من الضمانات الاجتماعية الشاملة، هناك انكماش تكتيكيٌّ للدولة التكاملية التي تعِد الآن بالوصول دون عوائق إلى السوق مع شبكة أمانٍ من المزايا المستهدفة لأولئك الذين يحتاجون إلى المساعدة حقًّا للحفاظ على الحدِّ الأدنى من سُبل العيش.

٣ - إن الدولة الممتدَّة تكتيكيًّا للثورة السلبية هي تلك التي تمارس فيها البرجوازيةُ الهيمنةَ على المجتمع المدني المشكَّل على نحوٍ صحيحٍ من الطبقات المتوسطة الملائمة، وليس على المجتمع السياسي الذي يقيم فيه سكَّان قد يكون لديهم حقوقٌ رسمية في المواطنة، ولكن لا يلتزمون بممارسات سلوكٍ مدنيٍّ منضبط. وللسماح لهؤلاء السكَّان بالبقاء على قيد الحياة، يجب على الحكومة توسيعُ المزايا المقدَّمة بشكلٍ انتقائيٍّ، وتعليق اللوائح القانونية المعمول بها، ومعاملة هؤلاء السكَّان بوصفهم حالاتٍ استثنائيةً، لكن دون تعريض بنية القانون والممتلكات السائدة في المجتمع المدني للخطر. ويُسمح بمناطق الاستثناء على نحوٍ تكتيكيٍّ أو تُلغى استنادًا إلى حساباتٍ سياسية قصيرة الأَجَل للتكاليف والفوائد المتوقَّعة عادةً.

سأجادل أنه حتى عندما تشترك الشعبوية في مجموعةٍ عامَّةٍ من الخصائص وفقًا لتفسير لاكلاو للعقلانية السياسية المتميزة، فإن لها أصولًا تاريخية ونتائجَ مختلفةً في سياق الدولة التكاملية على عكس الدولة المتوسِّعة تكتيكيًّا. اسمحوا لي أولًا أن أقدِّم سردًا تحليليًّا لتاريخٍ ممتدٍّ على مدار نصف قرنٍ من الشعبوية في الهند. ثم سأعود إلى التيمة الأكثر شيوعًا للشعبوية المعاصرة في أوروبا والولايات المتحدة. ولكن قبل أن أفعل ذلك، سأحتاج إلى إعادة النظر في الفكرة الرئيسة لغرامشي التي قدَّمتها في **الفصل الثاني**، وهي: العلاقة بين الدولة-القومية والشعب-الأمَّة.

الفيدرالية شرطًا للشعبوية

تختلف شروط السياسة الشعبوية في الهند على مستوى الحكومة المركزية تمامًا عن تلك الموجودة على مستوى الولايات. ويرجع ذلك إلى الاختلاف في الطريقة التي تعمل بها الهُويَّة في المضاهاة بين الشعب والأمَّة والدولة على المستويين، حيث يمكن تقسيم هذه الهوية - كما رأينا سابقًا - إلى مكوِّنَيْن: الشعب-الأمَّة والقومية-الدولة.

لقد تشكَّل خطاب الدولة-القومية في الهند من خلال تاريخٍ قوميٍّ أُنتج - في الغالب - من قِبَل الباحثين الذين يكتبون باللغة الإنجليزية. وقد تمثَّلت المراحل البارزة في تاريخ هذه الدولة في الإمبراطوريات العظيمة: موريا، وغوبتا، وسلطنة دلهي، وفيجاياناغارا، والمغول؛ وكلها أيدت الإمكانية التاريخية لتشكُّلات الدولة التي تدَّعي لذاتها الاختصاص السيادي الواسع على معظم شبه القارة. ويُتوَّج هذا التاريخ بمرحلة الراج البريطاني British Raj (الهند البريطانية)، حيث انتقلت مؤسسات القانون والبيروقراطية والجيش والتعليم والاقتصاد إلى الدولة-القومية المستقلَّة. وحتى مع تأميم هذه المؤسسات منذ الاستقلال، حُوفِظَ على استمرارية بنية الدولة الاستعمارية من خلال استخدام اللغة الإنجليزية لغةً رسميةً للقانون، والبيروقراطية المركزية، والأعمال التجارية للشركات، والعلوم والتكنولوجيا، والتعليم العالي.

ومن ناحية أخرى، تشكَّل الشعب-الأمَّة على نحوٍ بلاغيٍّ عبر مجالٍ مُجَزَّأ أكثر تباعدًا وتفاوتًا وإثارةً للجدل في كتابة التاريخ، الذي نُسِخَ وتُدُوِلَ منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبشكل رئيس داخل اللغات الإقليمية. حيث يدور هذا التاريخ حول الطبقات، والهويات الطائفية والدينية، والتاريخ المحلي والإقليمي للصراع السياسي والهيمنة، والإصلاح الاجتماعي،

والهوية اللغوية، وما إلى ذلك. ونستدعي هنا تاريخ الأعراق الذي كان فوكو يتحدَّث عنه بوصفه الخطاب اللانظامي للصراع الذي يقع تحت سطح السلام السيادي الذي أعلنته الدولة.

كانت الخطابات الهندية المجزَّأة للشعب-الأمَّة متشابهةً، وقد أُنتجت في الوقت ذاته الذي أعلنت فيه الدولة الاستعمارية عهدَ السلام السيادي على شبه القارة. ويمكن للمرء أن يطلق على هذه الروايات المتناثرة تاريخًا اجتماعيًّا قديمًا يسرد إنجازاتِ مجموعاتٍ أو مجتمعاتٍ معيَّنة ومآسيها وتطلعاتها، على نحوٍ مختلفٍ تمامًا عن التاريخ الاجتماعي الأكاديمي. إذ يميل المؤرخون الأكاديميون الذين يكتبون باللغة الإنجليزية لإثبات شرعية الدولة الاستعمارية أو القومية إلى رفض التواريخ الاجتماعية القديمة على أساس كونها غير دقيقةٍ في مناهجها، وأيديولوجية غير مقبولةٍ في دوافعها على نحوٍ كافٍ. ولكن مع اكتساب السياسة قاعدةً جماهيريةً أكثر ديمقراطيةً منذ عشرينيات القرن الماضي فصاعدًا، اكتسب هذا التيار الإقليمي لكتابة التاريخ أهميةً سياسيةً جديدةً. فقد أصبحت اللغات الإقليمية هي النهج الرئيس للاتصال السياسي الجماهيري، كما يتضح من قرار المؤتمر الوطني الهندي ١٩١٩-١٩٢٠ بإعادة تنظيم لجانه الإقليمية على امتداد الحدود اللغوية. كما أن العملية السياسية التي دُشِّنَ من خلالها كيانٌ ما أُطْلِقَ عليه «الشعب» بوصفه موضوعًا سياسيًّا في أنحاء متفرقة من الهند، نشطت أيضًا في إنتاج تلك التواريخ الإقليمية. هناك تصورت كلُّ منطقةٍ الأُمَّةَ الشعبيَّة - بوصفها مجتمعًا سياسيًّا - بطريقتها الخاصَّة، لا من خلال التواريخ الأكاديمية للمؤرخين المحترفين. وقد أدت دمقرطة الشعب-الأمَّة إلى مجتمعاتٍ لغويةٍ متخيلة كبيرة ومتجانسة نسبيًّا، إلى إعادة هيكلة التكوين الفيدرالي في الهند مع إعادة التنظيم اللغوي للولايات بعد عام ١٩٥٦.

أوضح مادهافا براساد Madhava Prasad دور اللغة في إنتاج الشعب

بوصفه موضوعًا للديمقراطية في الهند[15]. وهو يشير إلى الفكرة المهمَّة التي مفادها أنه لا يجب بالضرورة أن تكون اللغة قائمةً داخل مجتمعٍ بدائيٍّ وطبيعيٍّ وإثنيٍّ تشكِّله اللغة الأُمُّ. بل على العكس من ذلك، من الممكن تأسيسُ مجتمعاتٍ ديمقراطية حديثة، بمساعدة تقنيات وسائل الإعلام المطبوعة ووسائل الاتصال والمؤسسات مثل المدارس والمؤسسات البيروقراطية، بوصفها مجتمعاتٍ مفتوحةً لمتحدِّثي اللغة. ويمكن تضمين أي شخصٍ يتعلَّم التحدُّث باللغة. تذكَّر هنا القراءتَيْن البديلتَيْن لأُمَّة فيشته اللتين صادفناهما في **الفصل الأول**.

إن المجتمعات اللغوية التي تعمل في الديمقراطية الفيدرالية في الهند ليست مجتمعاتٍ عرقيةً مغلقةً مكوَّنةً من أولئك المتحدِّثين بلغةٍ حيَّة أصيلة، بل مجتمعات مفتوحة لكافة الذين تعلَّموا التحدُّث بها. ويجادل براساد أيضًا بأن مجتمعات اللغات المفتوحة هذه قد أُنتجت على صعيد الديمقراطية الهندية ليس عن طريق الطباعة، بل عن طريق السينما والتلفزيون، حيث يتجاوز مدى انتشارهما أولئك الذين تلقوا تعليمًا رسميًّا في اللغة. ومن ناحيتي، فإنني أعتقد أن أهمية مجتمعات اللغات الإقليمية في النظام السياسي الديمقراطي الاتحادي في الهند يجب فهمها من هذا المنظور.

ومع الوضع في الاعتبار هذا التفاوت القائم في موقع الدولة-القومية والأمَّة-الشعب داخل البنية الاتحادية الهندية، فقد أصبحت شروط التذرع بـ«الشعب» - بوصفه موضوعًا سياسيًّا جماعيًّا - مختلفةً تمامًا على مستويي الحكومة المركزية والولايات. وسأتابع الآن هذا التمييز.

(15) M. Madhava Prasad, "The Republic of Babel: Language and Political Subjectivity in Free India," in *Theorizing the Present: Essays for Partha Chatterjee*, ed. Anjan Ghosh, Tapati GuhaThakurta, and Janaki Nair (New Delhi: Oxford University Press, 2011), 65-81.

شعبوية أنديرا غاندي

في عام ١٩٦٦، تقلَّدت أنديرا غاندي السلطة مدفوعةً بتأييد مجموعةٍ من قادة حزب المؤتمر الذين شكَّلوا قادة الحزب الأهم في ولاياتٍ مختلفة. وقد عززت سلطتها بعد عام ١٩٦٩ من خلال الانشقاقات التي حدثت على مستوى الحزب، ولجوئها مباشرةً إلى كسب التأييد الشعبي من خلال الشعارات التي تستهدف الفقراء، وتحويل منافسيها الأقوياء إلى جناح أقليَّة داخل حزب المؤتمر. وقد جمع موقفها الشعبوي على ما يبدو بين بعض البرامج الاشتراكية مثل تأميم البنوك والمناجم وإلغاء التعويض المدفوع للحكَّام السابقين للولايات الأميرية مع استراتيجية زراعية تحت اسم «الثورة الخضراء» تعتمد على تقديم دعمٍ من الدولة لكبار ملَّاك الأراضي. وفي الوقت نفسه، أطلقت أنديرا أيضًا خططًا للقضاء على الفقر تستهدف مجموعاتٍ محدَّدة، مثل الطوائف الاجتماعية والعشائر والأقليات والعمَّال والنساء، ليتم تسليمها من قِبَل الموظفين البيروقراطيين هدايا ممنوحة من القائد الخيري، متجاوزةً بذلك النُّخب المحليَّة القوية التي كانت توصف بالظالمة؛ لأنهم طالما حرموا الفقراء من تلك المساعدات.

أنتجت شعبوية أنديرا غاندي بنيةً مركزيةً للغاية للسلطة، حيث تركَّزت حول نفسها بوصفها قائدًا أعلى، واستندت في عملها - إلى حدٍّ كبيرٍ - إلى البيروقراطية التي تحمل توجُّهَها السياسي، مما ألغى الطابع الفيدرالي السابق لحزب المؤتمر الذي يديره رؤساء ووزراء من ذوي النفوذ داخل الولايات. وقد جمع مشروع أنديرا بين الاستراتيجية التنموية لعصر جواهر لال نهرو، والمشروعات العامَّة الكبيرة المتعلِّقة بالحاجيات الرأسمالية وقطاعات البنية التحتية ورأسماليي القطاع الخاص في قطاع السلع الاستهلاكية، من خلال استخدام خطابٍ جديدٍ لاشتراكية الدولة، مع البنى التنفيذية المركزية للحكومة التي لعبت الدور القيادي في هذا الصدد.

بمرور الوقت، اتخذت تلك التوجهات شكلًا متطرفًا مع فرض حالة الطوارئ في الفترة من عام **١٩٧٥** إلى عام **١٩٧٧**، عندما أثار حكم قضائيٌّ مناوئ إمكانية عزل أنديرا غاندي من منصبها؛ في سياق حركة المعارضة المتزايدة التي كان قائد أنديرا غاندي جايابراكاش نارايان يحاول حشد كل أحزاب المعارضة من أجلها. وقد أوقفت الدور الطبيعي للديمقراطية الانتخابية وحَقَّي التجمُّع والتعبير عن الرأي، ووضعت أعدادًا كبيرةً من قادة المعارضة والناشطين في السجن، وفرضت الرقابة على الصحافة، وأعلنت برنامجًا من عشرين نقطةً تضمَّن تصفية الديون الزراعية، وإلغاء العمل الاستعبادي، والتنشئة الاجتماعية للمناطق الحضرية، ومساعدات خاصَّة للعمَّال الزراعيين وعمَّال النسيج والطلَّاب و«الأقسام الأكثر ضعفًا» weaker sections(*). وفي الواقع، منحت حالة الطوارئ سلطةً لا حدود لها للمسؤولين وسياسيي حزب المؤتمر، الذين استخدموها - في كثيرٍ من الأحيان - بطريقةٍ تعسُّفية وعنيفة[١٦]. وعند هذه المرحلة، بدا أن الهند قد وقعت في المسار الذي تتبعه الأنظمة الاستبدادية في العديد من دول العالم الثالث.

حدَّدت شعبوية أنديرا غاندي في السبعينيات بعض الاتجاهات. **أولًا**: أنشأت شكلًا من أشكال شعبوية الدولة، حيث تمركزت السلطة في يد زعيمٍ واحد، ولم يُسمح لقيادة بديلة بالظهور داخل الحزب الحاكم، كما نفذت مخططات المساعدات من خلال الأجهزة البيروقراطية المُسيَّسة. **ثانيًا**: عرض شخصية القائد من خلال وسائل الإعلام الحكومية والحزبية بوصفه

(*) من الناحية الاقتصادية، يشير مصطلح "الأقسام الأكثر ضعفًا" في الهند إلى الفئات المهمَّشة الذين ينتمون إلى الفئة العامَّة بدخلٍ عائليٍّ سنويٍّ أقلَّ من ٨ دولارات. وتشير أحيانًا إلى بعض الأقليات اللغوية والدينية، لكنها في أغلب الحالات ذات مدلولٍ اقتصاديٍّ. (المترجم)

(١٦) لإعادة سرد تلك الفترة الزمنية، انظر:

Gyan Prakash, *Emergency Chronicles: Indira Gandhi and Democracy's Turning Point* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018).

حامي حِمى الفقراء والمحرومين والمفطور على فعل الخير. وغالبًا ما كان معلِّقو وسائل الأعلام يصفون أنديرا غاندي كما لو كانت قائدًا بوناپارتيًّا، مترفعًا عن المصالح الحزبية والفئوية والإقليمية[١٧]. **ثالثًا**: على الرغم من أن الخطاب بدا اشتراكيًّا، فإن السياسات الفعلية لم تتوافق بالضرورة مع أي أيديولوجيا اقتصادية محدَّدة، حيث كان لا بدَّ من مراعاة أصحاب الشركات الكبيرة وكبار المزارعين من أصحاب الأراضي والطبقات المتوسطة الحضرية التي تعتمد - إلى حدٍّ كبيرٍ - على قطاع الدولة داخل تحالف الطبقة الحاكمة. **رابعًا**: أظهرت دعوة أنديرا غاندي لإجراء انتخاباتٍ بعد عام ونصف العام من حالة الطوارئ أن السياسة الشعبوية تتطلَّب مصادقةً دوريةً من قِبَل الناخبين من أجل الاحتفاظ بمصداقيتها بوصفها طريقةً شرعيةً للحكومة. ومع ذلك، كشفت شعبوية أنديرا غاندي أيضًا عن صعوبةٍ كبيرةٍ في إنشاء سلسلة فعَّالة من التكافؤات تربط الشعب معًا برباط القومية. وباستثناء عام ١٩٧١، عندما أثارت حرب تحرير بنغلاديش شبحَ العدو الوطني المتمثِّل في باكستان التي كانت مدعومةً من الصين والولايات المتحدة، فإن فكرة العدو المصيري بالنسبة إلى العقل الشعبوي لا يمكن تحقيقها إلَّا بوصف هذا العدو عدوًّا لأنديرا غاندي. لكن هذا العدو كان دائمَ التحوُّل بمرور الوقت. ففي البداية، كان أعداؤها قادة حزب المؤتمر القدامى الذين قيل إنهم محافظون ومقاومون للسياسات التقدُّمية التي كانت تحاول تقديمها لصالح الشعب. ثم غدا الأعداء جايابراكاش نارايان ومجموعة من الغانديين والاشتراكيين وزعماء حزب بهاراتيا جانا سانغ الذين قيل إنهم يتآمرون لإسقاطها من خلال نشر الفوضى في البلاد. وعندما عادت أنديرا غاندي إلى السلطة في عام ١٩٨٠، عرَّفت أعداءها الرئيسين بوصفهم مُحرِّضين

(17) Sudipta Kaviraj, "A Critique of the Passive Revolution," *Economic and Political Weekly 34*, nos. 45-47 (1988): 2429-44.

خالستانيين Khalistani(*) مُتورِّطين في تمرُّد مسلَّح وإرهابٍ بدعمٍ من مصادر أجنبية. وبعبارات لاكلاو، كان عدو الشعب دالًّا عائمًا «متنقلًا» وكان مطلوبًا منه أن يتخذ معاني مختلفةً بمرور الوقت. ومن ثَمَّ، كان من الضروري أن تكون العناصر المتنوِّعة التي تمثِّل أعداء أنديرا غاندي مرتبطةً بشكلٍ مجهول، بحيث يمكن لأي واحدٍ منهم أن يقف بوصفه «العدو». لكنه في الوقت ذاته عكس أيضًا عدم وجود معرِّف إيجابيٍّ مستقرٍّ يمكن أن يوفِّر تماسكًا خياليًّا وعاطفيًّا لوحدة الشعب؛ فقد كانت الدلالة الوحيدة هي شخصية القائدة نفسها. وفي حين أن السياسات الحكومية التي تهدف إلى تلبية مطالب السكَّان المستهدفين الذين يمثلون الدوائر المحتملة للدعم الانتخابي قد انتشرت بعد أنديرا غاندي، فإنه لم يكن هناك نظام شعبويٌّ في السلطة في نيودلهي حتى فوز حزب بهاراتيا جاناتا (BJP) تحت رئاسة رئيس الوزراء ناريندرا مودي في عام ٢٠١٤. وسأعود إلى تلك الواقعة لاحقًا.

أعتقد أن ثمة تمييزًا تحليليًّا مهمًّا يمكن استخلاصه من دراسة شعبوية أنديرا غاندي، التي تكون مفيدةً بشكلٍ خاصٍّ في فهم عمل الأنظمة الشعبوية اللاحقة في مختلف الولايات الهندية. إنه التمييز بين الأبعاد الحكومية والأيديولوجية للشعبوية. تشير **الأولى** إلى سياساتٍ حكومية محدَّدة تهدف إلى توزيع المصالح على الفئات السكَّانية المستهدفة بهدف حشد الدعم للنظام. وعلى مستوى التقنية، هناك ضغط لهذه السياسات لتتوافق مع عقلانية إدارية معيَّنة للشرعية، وممكنات الميزانية، ومسؤولية الأجهزة البيروقراطية. وعلى هذا النحو، تقع هذه السياسات ضمن تعريف لاكلاو لمنطق الاختلاف، ويمكن تحليلها من حيثُ العقلانية الإدارية للحكومة الليبرالية أو النيوليبرالية. لكن يمكن أن تصبح جزءًا من السياسة الشعبوية إذا كان النظام قادرًا على

(*) هم أتباع حركة خالستان، وهي حركة انفصالية من السيخ هدفها إنشاء وطنٍ مستقلٍّ للسيخ عبر إقامة دولةٍ ذات سيادةٍ تُسمَّى خالستان في منطقة البنجاب. (المترجم)

تقديم هذه السياسات بوصفها إجراءاتٍ مفيدةً يجب أن يشعر المستفيدون بأنهم مضطرون لمواصلة دعمهم لها. وهذه هي السمة المميزة للمحسوبية الجماعية التي كثيرًا ما انتُقدت من قِبَل الشعبويين؛ لأنها تميل إلى إبقاء مجموعات الدعم الانتخابي في حالةٍ دائمةٍ من الاعتماد على النظام. ومن ناحية أخرى، فإن السؤال الذي يطرح نفسَه يتمثَّل في ما إذا كانت هذه النزعة القائمة على المحسوبية تقدِّم أيضًا كيفيةً إجرائيةً معينةً للتصويت، بحيث يجب تعزيز الوعد بالمزايا بشكلٍ مستمرٍّ لمنع إغراء المؤيدين من قِبَل حزبٍ شعبويٍّ منافس. وبعبارة أخرى، يتمثَّل العبء هنا في أن النزعة الحزبية الجماعية تؤدي إلى نظامٍ انتخابيٍّ للشعبوية التنافسية يقوِّض العقلانية الإدارية للحكومة ويدمِّرها في نهاية المطاف.

ويتمثَّل البُعْد **الثاني** للشعبوية في الجانب الأيديولوجي. وهو يشير إلى مجموعة التمثيلات التي تجعل من الممكن للحزب الشعبوي أن يصوِّر - بشكل فعَّال - المطالب المتباينة غير المنجزة لمجموعةٍ متنوِّعةٍ من الجماعات على أنها نتيجةٌ للقمع الذي يمارسه الطاغية. ومن نافلة القول أن هذا البُعْد من الشعبوية يعمل وفقًا لمنطق التكافؤ عند لاكلاو. إن هذه التمثيلات التي أُنتجت بلاغيًّا من خلال الملفوظات والمرئيات والأداء، تضفي قدرًا ثقافيًّا وعاطفيًّا واضحًا على الحدود الداخلية بين الشعب وعدوِّه. ومثلما يجب أن تكون وحدة الشعب - المضطهدة بشكلٍ جماعيٍّ - مختبرةً ومحسوسةً، فكذلك يجب أن تستدعي الطرق الشريرة للعدو الغضبَ وإرادة المقاومة. ومن الممكن أن يُبْنَى التمثيل الخطابي للناس وعدوهم على التضامن القائم مثل الهوية العرقية أو اللغوية أو الدينية. ولكن قد يُبْتَكَر تضامن جديد أيضًا، مثل التمييز بين القلَّة الأغنياء والكثرة المُستغَلَّة، أو المواطنين والمهاجرين، أو حزب مترسِّخ في السلطة منذ فترة طويلة وأولئك المُستبعَدين منها. هذه هي سمة الشعبوية التي تستدعي انتقادات الليبراليين الذين يدَّعون أنها تميل بالضرورة إلى الأغلبية والتعدُّدية. وهناك أيضًا إمكانية

- كما في حالة أنديرا غاندي - لمحاولة تمثيل وحدة الشعب في شخص القائد. ويمكن العثور على العديد من هذه الأنماط المختلفة لتمثيل الشعب في العديد من الأمثلة على الحركات والأنظمة الشعبوية في العديد من الولايات الهندية المختلفة.

يمكننا التأكيد مرةً أخرى على فكرتَيْن. **أولًا**: لا تشير الأبعاد الحكومية والأيديولوجية للشعبوية بالضرورة إلى أي محتوى محدَّد للسياسات أو التمثيلات. فكما سنرى، تقدِّم الأمثلة الهندية دليلًا على مجموعةٍ واسعةٍ من السياسات الشعبوية، فضلًا عن الاحتجاجات البلاغية للشعب. **ثانيًا**: أعتقد أنه يمكن إظهار أن الجانب الحكومي من الشعبوية الذي دُشِّنَ في عهد أنديرا غاندي قد تشعَّب وتوسَّع بطرقٍ عديدةٍ على المستوى المركزي ومستوى الولاية. لقد عمل البُعْد الأيديولوجي للشعبوية بشكلٍ أكثر فعاليةً على مستوى الدولة، ويأتي ذلك أساسًا نتيجةَ التماسك الأكبر للتكوينات الثقافية الإقليمية، المتولِّدة عن تجانسها النسبيِّ من خلال اللغة الإقليمية في عصر الطباعة والإذاعة والسينما والتلفزيون ومؤسسات التعليم والترفيه العام والحياة الدينية المنظَّمة.

سأوضِّح هذه الاحتمالات للسياسة الشعبوية من خلال التركيز على ولاية تامل نادو Tamil Nadu بجنوب الهند، ولكن يمكن العثور على العديد من هذه الخصائص في ولاياتٍ أخرى أيضًا.

الأحزاب الشعبوية الدرافيدية في ولاية تامل نادو

خلال الأربعين سنةً الماضية، سيطر حزبا الاتحاد الدرافيدي التقدُّمي (DMK) وكل الهند الاتحادي الدرافيدي التقدُّمي (AIADMK) على السياسة الانتخابية في ولاية تامل نادو(*). وكان كلاهما يرفع شعار الولاء لما يُسمَّى بالحركة الدرافيدية(**) التي حدثت في النصف الأول من القرن العشرين.

(*) تامل نادو (بالتاملية: தமிழ்நாடு): هي إحدى ولايات الهند البالغ عددها ٢٨ ولايةً، وعاصمتها هي مدينة تشيناي. تقع ولاية تامل نادو في أقصى جنوب شبه القارة الهندية، ويحدُّها إقليم بونديتشيري الاتحادي وكذا ولايات كيرلا وكارناتاكا وأندرا برديش. وتُحيط بالولاية جغرافيًّا جبال الغات الشرقية شمالًا، وجبال نلغيري وجبال أنايمالاي وضاحية بلكاد (الواقعة في ولاية كيرلا) غربًا، وخليج البنغال شرقًا، والمحيط الهندي جنوبًا، فيما يحدُّ الولاية من الجهة الجنوبية الشرقية كلٌّ من خليج منار ومضيق بالك. وتُعَدُّ ولاية تامل نادو هي الولاية الحادية عشرة من ولايات الهند الثماني والعشرين من حيثُ المساحة، وهي الولاية السابعة من حيث عدد السكان. ولولاية تامل نادو ثاني أكبر ناتج محلي إجمالي بعد ولاية ماهاراشترا. وقد كانت قبل سنة ٢٠١٠ لها رابع أكبر ناتج محلي إجمالي، ولكنها تجاوزت ولايتي أندرا برديش وأتر برديش. وولاية تامل نادو هي ضمن أعلى خمس ولاياتٍ هندية في مؤشر التنمية البشرية لسنة ٢٠٠٦. وتُعَدُّ ولاية تامل نادو من أكثر ولايات الهند تحضرًا. (المترجم)

(**) الدراڤيديون Dravidians من أقدم سكَّان الهند، ويعيش أحفادهم الآن في جنوب الهند، حيث يمتدُّ نسبهم إلى ما يزيد على ٤٥٠٠ عام. ويشكِّل الدرافيديون والآريون الهنود أهمَّ مجموعتَيْن عرقيتَيْن في الهند. ويشير مصطلح الدرافيدية إلى عائلة لغوية مكوَّنة من حوالي ٢٠ لغةً، أهمها أربع لغات، يتحدَّث بها ما يربو عن ٢٠٠ مليون هندي، أي حوالي ٢٠٪ من سكَّان الهند. وقد كوَّنت الحكومة الهندية ولاياتٍ منفصلةً اعتمادًا على هذه اللغات الأربع، وهذه اللغات هي: اللغة التاميلية ويتحدَّث بها أهل ولاية تاميل نادو، ولغة التلوگو في ولاية أندرا پرادش، ولغة الكانادا في ولاية كارناتاكا، ولغة المالايالام في ولاية كرلا. ولا يُعرف أصل الدرافيديين على وجه التحديد، غير أن بقايا مدينتي هاراپا، وموهنجو دارو، وهما من مدن حضارة وادي السند التي يرجع تاريخها إلى ٢٥٠٠ ق.م، قد أوضحت وجود إرثٍ ثقافيٍّ متميِّز يُنسب إلى الدرافيديين. وفي القرن السادس عشر قبل الميلاد، غزا قومٌ من آسيا الوسطى - يُعرفون بالآريين - شمال الهند، وأجبروا الدرافيديين على النزوح إلى الجنوب. وفي الفترة الممتدَّة بين القرنَيْن الرابع والسابع الميلاديَّيْن، كان البراهمة - رجال الدين الهندوسي وعلماؤهم من شمال الهند - موضعَ تقدير ملوك الدرافيديين، حيث تبنَّوا الكثير من موروثاتهم. ومنذ مطلع القرن العشرين، نظَّم الدرافيديون عدَّة حركات مقاومة ضد ما =

وقد حاولت هذه الانتفاضة السياسية والثقافية - التي قادها بعد ذلك حزب العدالة وحركة احترام الذات - حشدَ الطبقات التي لا تنتمي إلى البراهمة(*) ضد الهيمنة الاجتماعية للبراهمة(١٨). والسؤال المثير للاهتمام هنا هو: كيف صيغت فئة «اللامنتمين للبراهمة» non-Brahmin، المحدَّدة عن طريق السلب، لتوفير محتوى مقنعٍ وقويٍّ من الناحية العاطفية للهوية الجماعية للشعب؟ لقد تتبَّع م. س. س. ماندیان M. S. S. Pandian تلك الأصول، ليوضِّح كيف أن التمثيل الاستشراقي للهندوسية - الذي كان قد استُخدم من قِبَل قادة غير منتمين للبراهمة مثل إ. ف. راماسامي E.V. Ramasamy، المعروف باسم بريار Periyar - تميَّز بمجموعةٍ متنوِّعةٍ لا حصر لها من الممارسات التي تمسَّكت بها مجموعةٌ أساسيةٌ من أنصار عقيدة البراهمة؛ لتوجيه نقد قاسٍ لهيمنة البراهمة، والهندوسية، والعرق الآري، وفي المقابل توقير السنسكريتية. وعلى صعيد القطب الآخر، وعبر استخدام الخطاب الغربي للعقلانية، وصف راماسامي الشعب المقموع بأنه لا برهامي، وعقلاني، ودرافيدي، وتاملي. وفي كل قطب، كانت المصطلحات الأربعة متعدية الاستخدام، عبر استبدال كلٍّ منها بأيٍّ من الثلاثة الآخرين، فضلًا عن استخدام كناية: الطرف الذي يقف في مواجهة الكل(١٩).

ما هو مهمٌّ أن نلاحظه في سياق الظاهرة اللاحقة للشعبوية الانتخابية في ولاية تامل نادو، هو أن حركة احترام الذات التي نادي بها راماسامي كانت تمتلك مخططًا بيداغوجيًّا قويًّا. حيث وظَّف هذا الأخير عقلانيةَ التنوير

= تبقى من موروثات البراهمة. وفي ستينيات القرن العشرين، تمثَّلت أعنف هذه الحركات في مقاومة الهنود الذين يتحدَّثون بلغة التاميل لقانونٍ يقضي باعتبار اللغة الهندية - وهي لغة هندية أوروبية - لغة الهند الرسمية. وتوجد الآن أربع لغاتٍ درافيدية رسمية في الهند من أصل ١٨ لغةً رسميةً. (المترجم)

(*) البراهمة: اسم يُطلق على أفراد الطبقة العليا، وهي طبقة الكهنوت أو رجال الدين عند الهندوس. (المترجم)

(18) M. S. S. Pandian, *Brahmin and Non-Brahmin: Genealogies of the Tamil Political Present* (Delhi: Permanent Black, 2007).

(19) Pandian, *Brahmin and Non-Brahmin*, 196-205.

الأوروبي المناهضة للكهنوت، ومدَّها لتشمل بعض الفلاسفة المناهضين للدين في القرن العشرين مثل برتراند راسل وفلاديمير لينين؛ لإدانة الدين بشكل عام، والهندوسية البراهمية بشكل خاص. وإلى جانب حملاته ضد فرض اللغة الهندية، نظَّم في الخمسينيات والستينيات مؤتمراتٍ لمحاربة الخرافات، تضمَّنت تشجيعًا للناس على التخلي عن الطقوس الدينية وتبنِّي الإلحاد. لقد كانت الطريقة التي نفَّذ بها راماسامي وأتباعه حملاتهم استفزازيةً للغاية، بما في ذلك الحرق المُعلن للنصوص الدينية الهندوسية، وتدنيس أصنام الآلهة الهندوسية، والرسوم الكاريكاتورية الساخرة التي تحمل إيحاءاتٍ جنسيةً للأساطير الهندوسية. وسار رفض الدين البراهيمي جنبًا إلى جنبٍ مع ترسيخ ثقافة التامل العامَّة، المناهضة للبراهمة، مدفوعةً بازدراء أذواق الطبقة الوسطى، التي حُدِّدت عبر الهيمنة الثقافية المفروضة للبراهمة.

بمجرَّد أن تقدَّم حزب الاتحاد الدرافيدي التقدُّمي DMK للمنافسة على الانتخابات، خفَّف تدريجيًّا من الانتقادات الحادَّة للدين، وتنازل عنها منافِسُه - المنشقُّ عنه - حزب كل الهند الاتحادي AIADMK تمامًا. وعلاوة على ذلك، تخلَّى الأول عن السياسات الثقافية المناهضة للجنس الآري والهندي، والتي اتخذت بعد الاستقلال شكلًا سياسيًّا للمطالبة بحقِّ تقرير المصير لشعب التامل والانفصال عن الاتحاد الهندي، في أوائل الستينيات، مع قبول السياسة الانتخابية ضمن الإطار الدستوري المفترض. وعبر تسمية نفسه باسم كل الهند الاتحادي الدرافيدي All India Annadurai Dravida Munnetra Kazhagam، أعلن حزب أم. جي راماشاندران M.G. Ramachandran ,M.G رسميًّا ولاءه للدولة القومية الهندية. ومنذ السبعينيات فصاعدًا، أظهر حزبا الاتحاد وكل الهند أيضًا مرونةً استراتيجيةً في تشكيل تحالفاتٍ انتخابية مع الأحزاب القومية مثل حزب المؤتمر وحزب بهاراتيا جاناتا BJP، حيث نظموا جميعًا ائتلافًا حكوميًّا بعد وصولهم إلى الحكم.

باستخدام حُجَّة براساد، نجد ظهورًا أكبر لمجتمعٍ مفتوحٍ من المتحدِّثين

بلغة التامل الأصلية من خلال حركة اللابراهمة، بالاعتماد على لهجات الطبقات المتوسطة اللامنتمية للبراهمة، والحصول على قبولٍ عالميٍّ تقريبًا من خلال وسائل الإعلام المطبوعة والسينما والمدارس والكليات والخطاب العام، وهو الأمر الذي مكَّن الأحزاب الدرافيدية من تطويره والحفاظ على تعدُّدية داخلية معينة سمحت لهم بقبول اللاتامليين مثل إم جي. راماشاندريان (المعروف باسم MGR)، أو البراهمة مثل جي. جايالاليثا Jayaram Jayalalithaa بوصفها قائدةً لهم. وقد تحدَّدت الهوية السياسية الدرافيدية الآن على أنها تنتمي إلى التقاليد المعادية للسنسكريتية التي كانت سائدةً بقوةٍ بين الطبقات المتوسطة والدنيا، ومعارضة للنُّخب السياسية في شمال الهند التي أرادت فرض اللغة الهندية بوصفها لغةً وطنيةً، وفي المقابل ضاعف التامليون من استخدام اللغة الإنجليزية. وأخيرًا، تمَّ تمكين التعدُّدية الداخلية أيضًا من خلال مجموعةٍ من الجمعيات الرسمية وغير الرسمية التي توسَّطت بين قيادة الحزب وقاعدةِ الدعم الجماهيري. وهكذا، شارك مؤيدو حزبي الاتحاد وكل الهند أيضًا بنشاطٍ في المنظمات، وجمعيات المزارعين والنقابات المستقلَّة. وغني عن القول، أن أندية محبي إم. جي. آر عملت كأنها شبكةٌ موازيةٌ رئيسةٌ لدعم حزب كل الهند[٢٠].

ولكن كانت هناك حدود للتعدُّدية الداخلية. فعلى صعيد البُعْد الحكومي للشعبوية، وفي الوقت الذي قُبِلَ فيه حقُّ غير البراهمة في العائدات والوظائف من قِبَل حزبي الاتحاد وكل الهند، لم يُسمح بحدوث أي تغييرٍ ملموسٍ في هيكل الملكية الزراعية، حيث كان ذلك من شأنه أن يؤثر في السلطة السياسية من الطبقات الزراعية المهيمنة من غير البراهمة. وعلاوة على ذلك، أقدم كلا الحزبين على قبول حقيقة البنية القائمة للهيمنة الرأسمالية في الهند. ونظرًا لاعتمادهم بشكلٍ كبيرٍ على الإيرادات المتولِّدة

(20) Narendra Subramanian, *Ethnicity and Populist Mobilization: Political Parties, Citizens and Democracy in South India* (New Delhi: Oxford University Press, 1999), 36.

من قطاع الأعمال لدفع تكاليف مخططاتهم الحكومية الشعبوية، تصرف الحزبان لتسهيل عمليات الشركات التجارية الهندية والأجنبية وعرضا حوافزَ للاستثمار في ولاية تامل نادو. وفي الوقت نفسه، روَّج كلا الحزبين بحماسٍ لأصحاب المشروعات التجارية الصغيرة والمتوسطة من التامل، الذين كانوا في الغالب من الطبقات المتوسطة من غير البراهمة. ووفقًا لهذا، يبدو أن الشعبوية أضافت مجموعةً جديدةً من المخططات إلى ثورة رأس المال السلبية، رغم أنها كانت محفوفةً بالمخاطر ومزعجةً إلى حدٍّ ما. وفي الواقع، ينطوي هذا الأمر على مسألة شديدة التعقيد، سأعود إليها لاحقًا.

يتكوَّن البُعْد الحكومي للشعبوية الدارفيدية من توفير منافع (مساعدات) معزِّزةٍ لمجموعاتٍ سكَّانية كبيرة، مثل المناصب المحجوزة في الخدمة الحكومية والتعليم العالي والمخصَّصة للطبقات «المتخلِّفة» backward تحت حكم حزب الاتحاد، والأغذية المجانية أو المدعومة للفقراء التي تبنَّاها حزب كل الهند في أثناء حكمه. وقد سُميت هذه السياسات بالمحسوبية الشعبوية. وخلافًا للعقلانية البيروقراطية المألوفة، فهي لا تهدف إلى إنشاء أصولٍ ثابتة، بل إلى تحقيق مكاسب انتخابية فورية. فالمحسوبية الشعبوية لا تعمل من خلال القنوات البيروقراطية بقدر ما تعمل من خلال الشبكات الاجتماعية وَفْقَ التأثير الثقافي لحزبي الاتحاد وكل الهند. وهكذا، على الرغم من أن الوظائف المحجوزة للطبقات المتخلِّفة كانت متوفرةً - من حيث المبدأ - لجميع الطبقات المتخلِّفة المدرجة، فإن انتماء شخصٍ ما إلى شبكة حزب الاتحاد حال تقلُّده مقاليد الحكم، عزَّز بالتأكيد من فرص حصوله على إحدى تلك الوظائف. ومع صعود إم.جي. آر وج. جايالاليثا بوصفهما قائدين لحزب كل الهند، ظهر المزيد من الشعبوية الأبوية أو الأمومية، التي وعد فيها القائد المفطور على فعل الخير benevolent leader بتوفير القوت للضعفاء، وحمايتهم من النخبة الجشعة، وتوفير مساعداتٍ جوهرية ومنتظمة من الطعام المدعَّم، والملابس، والمرافق الصحيَّة، وكتب

الأطفال، والدراجات، وأجهزة التلفاز، وقروض الإسكان، وما إلى ذلك[21].

بالعودة إلى الإطار التحليلي للاكلاو، فإن أحد الأسئلة الرئيسة التي أثارها تاريخ الأحزاب الدارفيدية في ولاية تامل نادو يتعلَّق بقدرة القيادة الشعبوية على الاستمرار في تغيير محتوى الدالَّة العائمة المسمَّاة بـ «الشعب»، من أجل استيعاب المستجدات والمتغيِّرات داخل قاعدتها الانتخابية. وكان ذلك عن طريق إعادة التدوير المستمر لمفهوم «الشعب» داخل الأداء السياسي. ولم تُكَلَّل المحاولات دائمًا بالنجاح. ومن ثَمَّ، فإن التماهي التاريخي لحزب الاتحاد مع الطبقات الزراعية المهيمنة، التي أصبحت الآن متجذرةً تمامًا في مناصب السلطة الاجتماعية والسياسية، أثار موجةً من الهجوم على الحزب وتقاليده اللابراهيمية من قِبَل نشطاء الداليت Dalit الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا، التي لم يكن من الجائز المساسُ بها فيما مضى[22].

ولكن يبدو أن الحزب لم ينجح في تنحية سلسلة التكافؤ من أجل الجمع بين الفئات اللامتجانسة وتغيير قاعدة الدعم. ومن ناحية أخرى، يبدو أن الترويج للشعبوية الأبوية أو الأمومية التي تركِّز على شخص القائد الأعلى - كما هي الحال مع حزب كل الهند - عمل على توفير مرونةٍ أكبر في اختيار المحتوى المناسب للدالَّة العائمة المسمَّاة بـ «الشعب» وتغييره.

دعونا الآن ننظر في موضوع الزعيم الشعبوي بشيءٍ من التفصيل.

---

(21) Subramanian, *Ethnicity*, 73-78.

(22) Pandian, *Brahmin and Non-Brahmin*, 236-244.

مرةً أخرى، قدَّم مادافا براساد رؤيةً قيِّمةً لعملية تشكيل الزعيم السياسي الشعبوي في الديمقراطية الهندية المعاصرة. ففي كتابه «**السياسة السينمائية**» Cine-Politics، يقدِّم براساد إجابةً عن سؤال: لماذا نجح بعض نجوم السينما فقط في بعض ولايات جنوب الهند في التحوُّل إلى قادة سياسيين جماهيريين(٢٣)؟ وعلى الرغم من أن إجابته مستمدَّةٌ من تاريخ السينما الكانادايةوالتاملية والتيلوجية، فإنني أعتقد أنه يمكن إعادة صياغتها باعتبارها اقتراحًا أكثر عموميةً حول الزعيم الشعبوي الناجح في الهند اليوم.

إن العنصر الحاسم في هذا التحليل هو ملاحظة براساد أنه مع نهاية سيادة الإمبراطور الملك، وإزاحة الأمراء الهنود، والأفول السياسي للعائلات الأرستقراطية الكبرى بدعوى السيادة المحلية، كان ثمة ندرة في الهند لتجسيد السيادات التي من الممكن أن تحلَّ محلَّ ما سبق. وقد أُطلق لفظ «السيادة الشعبية» بوصفه مسمًّى مجرَّدًا لشكل السيادة الجديد، التي يكون مظهرها الفعلي الوحيد هو الفعل الدوري للتصويت، لكنها في المقابل تفتقر إلى السلطة الدائمة، والتمثيل المركزي، والمنزلة الرفيعة للسيادة التي تدَّعي حماية العدالة ودعمها وتحقيقها. وذلك - كما يقول براساد - هو ما استطاع نجوم السينما - مثل إم. جي. آر في تامل نادو، و إن. تي. راما راو N. T. Rama Rao (المعروف شعبيًّا باسم NTR) في أندرا براديش Andhra Pradesh - تقديمه.

من المهمِّ التأكيد على أن براساد لا يقترح أن الناخبين الهنود يتعلَّقون بطريقة ما بنوعٍ من الحنين إلى الملكيَّة التقليدية. وعلاوة على ذلك، يعترض

(23) M. Madhava Prasad, *Cine-politics: Film Stars and Political Existence in South India* (Hyderabad, India: Orient Blackswan, 2014);

ستُذكر أرقام الصفحات بعد ذلك بين قوسَيْن داخل المتن.

صراحةً على الادعاء بأن طقوس الانتماء السياسي الذي يظهره المتابعون للنجم بشكلٍ متكرِّر يشير إلى نقل المشاعر الدينية البهاكتية(*) bhakti إلى المجال السياسي. إن ما يحدث هو أن المتابعين ينشئون مجتمعاتٍ مغلقةً نسبيًّا ترتكز هويتها على النجم. وستكون المبادرة هنا - على الأقل من الناحية الاسمية - للشعب، وليس مع السيادة المفترضة: «هؤلاء الملوك يتمُّ اختيارهم وتعميدهم من قِبَل أعضاء الشعب: ملوك الديمقراطية!» (١٧٦). ومن ثَمَّ لا تفترض عبادة النجوم أن جسم الممثِّل تسكنه روحٌ من الوجود الإلهي القائم بالفعل: فهو (أو هي) ليس تجسيدًا لإله أو مجموعة آلهة. وبدلًا من ذلك، يتمُّ إنتاج الروح بوصفها جوهرًا مستخلصًا من جميع مظاهر النجم الخاصَّة: «إن جسد الممثِّل موهوبٌ بروحه المتصاعدة التي عادت إليه بوصفها خاصيَّةً خالدةً مميزةً من الآن فصاعدًا» (١٧٤-٧٥). إن تلك الروح الجوهرية هي التي تجعل النجم قادرًا على ممارسة سلطة السيادة.

ويواصل براساد تفسيره عن السبب وراء توافق فكرة السيادة هذه مع تجربة الشعوب الهامشية. فعلى الرغم من أنهم يعرفون أن لهم الحقَّ في

(*) تشير الحركة البهاكتية (بالإنجليزية: Bhakti movement) إلى التوجُّه التعبُّدي التوحيدي الذي ظهر في الهندوسية القروسطية، وقد أحدثت فيما بعد ثورةً في السيخية. ويُعَدُّ مصطلح "بهاكتي" موازيًا لمصطلح "كاما" (الشهوة) (Kama)، حيث تتضمَّن "الكاما" الصلة العاطفية، وتترافق أحيانًا مع الإخلاص الحسِّي والحبِّ الشهواني. لكن على النقيض، فكلمة "بهاكتي" روحانية، وهي الحبُّ أو الإخلاص والولع بمفهومٍ أو مبدأ دينيٍّ، متضمِّنة العاطفة والتعقُّل. وقد نشأت الحركة البهاكتية عند شعوب التاميل في القرن الثامن الميلادي (حاليًّا هي ولاية تاميل نادو وكيرالا) وانتشرت شمالًا. كما اجتاحت الحركة شرق الهند وشمالها، وبلغت أَوْجَهَا بين القرنَيْن الخامس عشر والسابع عشر. وقد تطورت الحركة البهاكتية إقليميًّا حول آلهة مختلفين: عند الفايشنافية (فيشنو)، والشيفية (شيفا)، والشاكتيزم (آلهة الشاكتي)، والسمارية. وقد ألهم قيام الحركة عددًا من القديسين الشعراء الذين ناصروا - على نطاقٍ واسعٍ - المواقف الفلسفية التي دارت بين التوحيد الازدواجي في مدرسة دفايتا، والأحادية المطلقة عند أدفايتا. وقد وُصِفت الحركة تقليديًّا بأنها إصلاح اجتماعيٌّ مؤثر في الهندوسية، وقدَّمت بديلًا للروحانية يركِّز على الفرد بغضِّ النظر عن مذهب المولود أو جنسِه. وقد تضمَّنت كتب حركة البهاكتية المقدَّسة البهاغافاد غيتا، وبورانا البادما. (المترجم)

التصويت، ويدركون أنهم يمكنهم استخدامه للتأثير في اختيار ممثلهم في الحكومة، فلا يتحقَّق لهم بتلك الطريقة خبرة المشاركة في السلطة السيادية. يقول براساد: إنه مع القادة السياسيين نجوم السينما:

> **لا يمثِّل المُشاهِد هنا سلطةً في مواجهة أخرى، ولكنه عنصرٌ في جماعةٍ تعتمد هويتها على حضور النجم صاحب السيادة أعلى القمَّة. وليس ثمَّة دليل أكثر وضوحًا مما تقدِّمه هذه الأفلام على حقيقة أن غالبية الهنود لا يحتلون موقع ذات المواطنة الحقيقية. إذ يتخذ طابعهم الفرعي شكلَ الاعتماد على مثل هذه الكيانات النموذجية؛ بغيةَ الحصول على أي فرصة للمشاركة في السيادة الجماعية... إنه أقربُ إلى نظامٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ افتراضيٍّ يشعر فيه المشاركون بقدرٍ كبيرٍ من الأمان (١٨٢).**

ومن ثَمَّ فهو مجتمع افتراضيٌّ، يتشكَّل حول السيادة التي اختارها الشعب، ويجب أن يَتَمَوْضَعَ هرميًّا إذا أُرِيد استخدام السلطة السيادية بشكلٍ فعَّالٍ لتوفير العدالة والحماية. إن السيادة المختارة تتمثَّل هنا في شخصٍ عاديٍّ يتمتَّع بسلطاتٍ نجومية غير عادية تجعله (أو تجعلها) مألوفًا، وبعيدًا في الوقت ذاته عن متناول اليد[٢٤]. ومن ثَمَّ يُعوَّض افتقاد السيادة للديمقراطية الدستورية من خلال تأثير سيادة النجم بوصفه زعيمًا سياسيًّا.

ومع ذلك، لا يتشابه هذا الاختيار الشعبي للسيادة مع العقد الاجتماعي الذي حدَّثنا عنه هوبز، حيث لا يصبح الجميع ذاتًا مواليةً لسلطة سيادية شاملة؛ فهناك حدود داخلية تفصل الشعب الحقيقي عن أعدائه. ومن المتوقَّع

---

(٢٤) أشار هومي بابا Homi K. Bhabha – على نحوٍ مفيدٍ للغاية في اتصالٍ شخصيٍّ معه – إلى أن الزعيم الشعبوي «يجسِّد الأسطورة والسِّحر (المزيج السينمائي) من حيثُ كونه الناجي الوحيد من الكارثة، وهو مُنقذ «الشعب» (الميلودراما). ومع ذلك، فهو بعيد المنال. إن هذه الفكرة المتعلِّقة بكون الزعيم الشعبوي «بعيد المنال»، ومع ذلك «على مستوى العين»، تبدو لي بالغة الأهمية». إنني ممتنٌّ له لاقتراحه هذه النقطة.

أن يشنَّ الملك المختار شعبيًّا حربًا نيابةً عن الشعب الأصيل من أجل حمايته وتوفير قوته ضد مكائد العدو. فبدلًا من تحقيق سلام سياديٍّ، غالبًا ما تُفضي عملية منح السيادة لزعيمٍ إلى منحه حقَّ الدعوة أيضًا إلى حربٍ عادلة. وذلك بُعْدٌ مهمٌّ من أبعاد الشعبوية المعاصرة التي أدخلتْ في العديد من الولايات الهندية - كما هي الحال في العديد من دول العالم - مستوًى غير مسبوقٍ من العداء والعنف داخل ساحة السياسات الانتخابية التنافسية.

بالنظر إلى ذلك، يمكن فهمُ مظاهر الولاء اللفظية والطقسية التي يعبِّر عنها مريدو الزعيم الشعبوي (والتي توصف عادةً في الهند - من خلال تشابهها الجزئي مع المجال الديني - على أنها من أعمال «التقديس») بشكلٍ مختلفٍ إلى حدٍّ ما. وتنطوي باهكتي Bhakti أو الانتماء لإله شخصيٍّ أو سيادةٍ ما على الاعتراف بتمجيد الملك، والثناء عليه، والرغبة في الاتحاد بعالمه. وعندما يتمُّ اختيار السيادة، يتمُّ تأسيس رابطة التبعية والولاء الشخصية التي يجب أن تكون معلنةً ومقدمةً ومعترفًا بها من المريد للمشاركة في مجال سلطة السيادة[٢٥]. ومن ثَمَّ، ما قد يبدو للمراقب المتشكِّك على أنه أفعال مبالغ فيها وشكلٌ من أشكال التملُّق هو في الواقع أفعالٌ للمشاركة السياسية داخل المجال التراتبي للسلطة. ويقدِّم براساد عدَّة أمثلة في كتابه عن كيفية عمل تأثير السيادة في حالات جايالاليثا وإم. جي. آر MGR وإن. تي آر NTR. ومن ثَمَّ، فإن ظهور إم. جي. آر بوصفه نجمًا يعني - في حدِّ ذاته - أن قاعدة الدعم المؤيدة لحزب الاتحاد قد امتدَّت إلى ما هو أبعد من المصالح المحدَّدة التي كان الحزب مستعدًّا لتمثيلها في سياساته الحاكمة. وبعد انشقاق الحزب وتأسيس جناحٍ آخر مستقلٍّ عنه تحت اسم كل

---

(٢٥) انظر مناقشة هذا في:

Bernard Bate, *Tamil Oratory and the* Dravidian Aesthetic: Democratic Practice in South India (New York: Columbia University Press, 2009), 38-67.

الهند، أصبح إم.جي. آر في موقع الزعيم المُتوَّج على الجماهير الواسعة الأُميَّة وشبه الأُميَّة والضعيفة التي كانت غير قادرةٍ على تمثيل نفسها. ويشير براساد إلى أن حزب كل الهند تحت قيادة إم.جي. آر: «ربما كان أول حزبٍ سياسيٍّ في الهند لم يعُد ممثلًا لأي مصالح، بل تطلعات فقط»[٢٦]. وقد مارس إم. جي. آر زعامته تعسفيًّا واستبداديًّا، كما لو كان ملكًا صاحبَ سيادة، يقمع خصومه ويغدق الهدايا على مؤيديه. وقد احتلَّت خليفته جايالاليثا، التي اختيرت بعد وفاته من قِبَل أنصاره بدلًا من زوجته جاناكي، احتلَّت المكانة ذاتها لصاحب السيادة الشعبوية. فبعد انشقاقه عن حزب الاتحاد، لم يعد إم. جي. آر حاملًا لرسالة سياسية من الحزب، بل كان هو نفسه الرسالة. ويشير هذا إلى سمةٍ مهمَّةٍ للزعيم الشعبوي: فهو ليس مفوَّضًا أو وكيلًا للقيام بمهمَّة بيداغوجية لحزبٍ أو حركةٍ لتغيير معتقدات الشعب وممارساته، بل يعكس هذه المعتقدات، ويتجاوب معها، ويجسِّدها بالفعل. وهنا يتضح بُعْد المسافة بين هذا الوضعِ وبين تلك الحملات التي شنَّها إي. في راماسامي لمواجهة الخرافات.

هناك ميزة أخرى لشخصية النجم إم. جي. آر يشير إليها براساد، وهي مهمَّة في فهم دور الزعيم الشعبوي. ففي أحد أفلامه، يظهر إم. جي. آر في دور مزدوج، حيث يمثِّل دور الملك ودور الثائر المدافع عن حقوق الفلاحين. وينتهي الفيلم برضوخ الملك للمطالب كافةً التي قدَّمها الثائر، متخليًا عن عرشه، ومعلنًا: «الملكية ستنتهي معي». وبعبارة أخرى، إن إم. جي. آر هو آخِرُ ملكٍ يعلن نفسَه بنفسِه. وفي فيلمٍ آخر، هو صاحب مزرعة يعيش حياةً باذخةً، ثم يقرِّر مشاركة كافة عوائد ممتلكاته مع موظفيه وخدمه[٢٧]. ومن ثَمَّ، فإن السرد هنا لا يتمثَّل في قصةٍ عن ثورة فلاحين ناجحةٍ تقلب بنية السلطة، بل عن نظامٍ طوباويٍّ ولكن هرميّ، حيث النظام

---

(26) Prasad, *Cine-Politics*, 40.
(27) Prasad, *Cine-Politics*, 56.

الذي يحوز فيه مَن يملك السلطة ليكون صاحبَ السيادة التي تدير السلطةَ ببراعةٍ من أجل فائدة الشعب.

هناك نقطة أخيرة يجب طرحها فيما يتعلّق بالسينما الشعبية بوصفها دالًّا على السياسة الشعبوية. إن دلالة الميلودراما - بوصفها الشكل السردي السائد للسينما الشعبية الهندية - معترفٌ بها جيدًا[٢٨]. إن عالم الميلودراما البسيط، الذي يعاني منه الأبطال والمعذبون، والأشرار المخطِّطون، والمهرجون ذوي النوايا الحسنة - مناسبٌ تمامًا لتصوير عالمٍ طوباويٍّ تُصان فيه الفضيلة وتُعاقب فيه الرذيلة. لقد انتشرت تلك الصيغة السردية بنجاحٍ من قِبَل صانعي الأفلام؛ لتوحيد الجماهير غير المتجانسة التي يسعون للوصول إليها. إنها تتناسب تمامًا مع الفكرة الرومانسية عن الشعب بوصفه منبعًا خالدًا للأُمَّة الأصيلة، والذي لم تلوِّثه اليَدُ الفاسدة للاستعمار. ولم يتطلَّب الأمر سوى خطوةٍ صغيرةٍ لتحويل هذا الوضع السينمائي الذي غدا في كل مكانٍ إلى ملمحٍ عامٍّ لأداء الشعب داخل الحياة العامَّة. وإنني على قناعةٍ بأن الميلودراما أصبحت الشكل السردي العام للديمقراطية الشعبية في الهند. وبطبيعة الحال، تختلف الخصائص الرسمية للسينما - التي تكْمُن في ما يمكن تسميته برأسمالية الأداء - بالضرورة عن تلك الخاصَّة بالأداء السياسي في مجال الديمقراطية الانتخابية. ولكن قبل أن نتمكَّن من البدء في ممارسةٍ مثيرةٍ للاهتمام لرسم خريطة من منطقة إلى أخرى، يجب علينا أولًا أن نعترف بأن جزءًا كبيرًا من الديمقراطية المعاصرة يتمثَّل في أداء «الشعب».

مع وفاة جي. جايالاليثا وزعيم حزب الاتحاد إم. كارونانيدهي M. Karunanidhi، أصبحت إمكانية استمرار سياسة التامل على المسار نفسِه من الشعبوية التنافسية بقيادة زعماء يمثلون السيادة، أصبحت موضعَ تساؤل.

(٢٨) الدراسة الأكثر منهجية هي:
Ravi Vasudevan, *The Melodramatic Public: Film Form and Spectatorship in Indian Cinema* (Ranikhet, India: Permanent Black, 2010).

ومع ذلك، يمكنني أن أقدِّم أمثلةً أخرى كثيرةً للأحزاب والقادة الشعبويين - من الماضي والحاضر - في ولاياتٍ هندية أخرى، حيث تأثير السيادة لا لَبْسَ فيه: فإلى جانب إن. تي. آر NTR (الذي كان نجمًا سينمائيًّا أيضًا) في أندرا براديش، يتبادر إلى الذهن ماماتا بانيرجي Mamata Banerjee في غرب البنغال، ومایاواتي Mayawati في ولاية أوتار براديش Uttar Pradesh، وبالمثل هناك حزب الآدمي Aam Aadmi (AAP) في دلهي، وحزب أسوم غانا باريشاد Asom Gana Parishad في ولاية آسام Assam، وشيف سينا Shiva Sena في ولاية ماهاراشترا. ودون استطرادٍ في الأمثلة، دعني ألخِّص ما أعتقد أنه السمات العامَّة للشعبوية في الديمقراطية الانتخابية في الهند.

أولًا: باتت السياسات الحكومية المخطَّط لها إفادة قطاعاتٍ كبيرة من الناخبين بهدف اجتذاب أصواتهم، مُتَّبعةً بشكل روتينيٍّ من قِبَل جميع الحكومات في الهند تقريبًا، ومن ثَمَّ لا تشكِّل في حدِّ ذاتها علامةً مميزةً للشعبوية. فحتى يُفهم بشكلٍ دالٍّ على أنه شعبويٌّ، يجب على النظام أن يمثِّل نفسه بطريقةٍ تضع الحدود بين الشعب وعدوِّه. وفي هذا السياق، توفِّر المجتمعات اللغوية على مستوى حكومات الولايات ظروفًا أكثر مُلَاءَمةً للتعبئة الشعبوية من تلك الموجودة لدى الحكومة المركزية. **ثانيًا**: عادةً ما يتمُّ بناء مثل هذه التعزيزات الشعبوية حول نواةٍ من الطبقات المتوسطة القابلة للانتقال تصاعديًّا مع السلطة الاجتماعية؛ لتعبئة المجموعات الساخطة الأخرى من أجل تشكيل أغلبية انتخابية. **ثالثًا**: تتبنَّى الأنظمة الشعبوية تكتيكاتٍ مناسبةً مُصمَّمةً للفوز بالانتخابات المقبلة، ولا تمتلك استراتيجياتٍ طويلة المدى للتعليم الثقافي أو التحوُّل الاجتماعي.

يقدِّم الزعيم الشعبوي نفسَه بوصفه الحامي المُحِبَّ لخير الفقراء والمحرومين. وعلى هذا النحو، فهو (أو هي) يجسِّد السلطة السيادية التي يمكن من خلالها تحقيق العدالة والرفاه للشعب حيثما اتفق ودون النظر إلى التفاصيل الدقيقة القانونية والبيروقراطية. ويسلك الزعيم الشعبوي نهجًا سلطويًّا، فهو يدير آليةً مركزيةً للسلطة لا يسمح فيها لأي منافسٍ بالظهور، ولا ينأى عن استخدام القوة لقمع المعارضة. غير أنه يجب على الزعيم الشعبوي تجديدُ تفويضه (أو تفويضها) دوريًّا من خلال هزيمة الأحزاب المتنافسة في انتخاباتٍ شعبية. إن الحكم الشعبوي ليس ديكتاتوريًّا، ولا يتمُّ تبريره في الولايات الهندية عبر تقديمه باعتباره بديلًا ديمقراطيًّا للديكتاتورية العسكرية؛ على النقيض من بعض دول أمريكا اللاتينية على سبيل المثال. **وأخيرًا**: تُرتَّب الطوباوية الشعبوية بشكلٍ هرميٍّ: يمكن للزعيم الذي يختاره

الشعب أن يمارس سلطتة السيادية لتحقيق مصلحة الشعب. ويشار إلى أن العديد من القادة الشعبويين في الهند - وخاصةً النساء مثل ماماتا بانرجي، وجايالاليثا، ومایاواتي - قد اتخذوا مواقعَ عائليةً بالنسبة إلى مريديهم (مثل الأم أو الأخت الكبرى).

قبل أن أختتم مناقشتي للشعبوية في الولايات الهندية وما يمكن أن تضيفه بشكلٍ عامٍّ إلى النزعة الشعبوية، يجب أن أدرس شروط القيادة الشعبوية وحدودها على المستوى القومي؛ لأنها تثير سؤالًا مهمًّا حول الثورة السلبية للبرجوازية في حالة عدم تعارضها مع الدولة التكاملية تكتيكيًّا. فعندما وصل ناريندرا مودي إلى السلطة في عام ٢٠١٤، حصل على دعمٍ غير محدودٍ وتمويلٍ ضخمٍ للحملة الانتخابية من الشركات الكبرى. ويبدو أن شعاره (مع الكل، والتنمية للجميع Sab ka Saath Sab ka Vikas)، يعِد بالابتعاد الحاسم عن الآثار البالية للتخطيط والتنظيم الحكوميَّيْن، الأمر الذي حمل معه طموحًا بالإصلاح المحتمل لنظام الضرائب وقوانين العمل، وتعزيز النمو الاقتصادي السريع. وكان جانب من هذا الطموح نتيجةَ الوعد بتحقيق مصالح الشركاء من رجال الأعمال والطبقة المتوسطة العليا. أما الجانب الآخر، فقد تمثَّل في إدراك تطلُّعات الجيل الصاعد والجيل الأصغر منه، الذين يتوقون للوصول إلى عالم الاستهلاك البراق. ولكن سرعان ما أصبح واضحًا أن الظروف الاقتصادية العالمية، والوطنية كذلك، لم تكن مواتيةً لتحقيق مثل هذا النمو السريع. وعلى مدى السنوات الخمس الماضية، سارت أجندة الإصلاح الاقتصادي في نوباتٍ متقطِّعةٍ وغير متصلة. والشيء الذي تضاعف توسُّعه بوتيرةٍ أسرع بكثيرٍ هو الوصول إلى شبكةٍ كثيفةٍ من جمع البيانات، والاختراق التجاري، ومراقبة الدولة من خلال خدمات الهاتف المحمول، والتحويلات المصرفية الإلكترونية، والتحديد الإلزامي للقياسات الحيوية لجميع سكَّان البلاد. ومن ناحية أخرى، أصبحت المطالب المحدَّدة من الكتل الانتخابية الضخمة صاخبةً. وقد اضطرت حكومة مودي إلى اللجوء - حتى ولو كان ذلك على مَضَضٍ - إلى الأساليب التي اخْتُبِرت على مرِّ الزمن من قِبَل الشعبوية الحكومية؛ لتهدئة غضب المزارعين

والمجموعات المهيمنة الساخطة، وهي أساليب ما زالت فعَّالةً حتى الآن. وقد أدت الانتكاسات الانتخابية الرئيسة في ثلاث ولاياتٍ في شمال الهند في عام ٢٠١٨ إلى زيادة إلحاحية الإنفاق الشعبوي قبل الانتخابات البرلمانية في عام ٢٠١٩.

وقد أثار ذلك نظريًّا مسألة الاختيار بين مسارين للثورة السلبية. فمنذ نهاية هيمنة حزب المؤتمر في الثمانينيات، لم يحتفظ أيُّ حزبٍ سياسيٍّ وطنيٍّ بالسلطة في نيودلهي دون دعمِ مجموعةٍ من الأحزاب الإقليمية التي يرتبط أسلوب حكمها بشكلٍ كاملٍ بالتوسُّع التكتيكي للدولة من خلال المفاوضات مع مختلف المجموعات المحتشدة في المجتمع السياسي الإقليمي والمحلي. ويتمُّ تنظيم العديد من هذه الأحزاب الإقليمية أيضًا حول القادة الشعبويين الأقوياء. وغالبًا ما يتمُّ استدراج طائفة من الشركات التجارية من قِبَل هؤلاء القادة الإقليميين مع عروض تملُّكٍ للأراضي زهيدة الثمن، ومزايا ضريبية؛ للمساهمة في تيسير الصناعات داخل ولاياتهم. ومع ذلك، فإن التكاليف المتزايدة على الخزانة للإنفاق الشعبوي على مستوى المركز والولاية - فضلًا عن التعسُّف وفقدان اليقين الناتجَيْن عن الاحتجاجات الشعبية ومطالبها السياسية التي يتمُّ التفاوض عليها بشكلٍ دوريٍّ - كانت من دواعي القلق الشديد للبرجوازية الهندية. ويبدو أن إعلان مودي عن مخطَّطِ أعمالٍ تنمويٍّ أظهر إشارةً إلى كلٍّ من القدرة والرغبة في التخلي عن الانتقائية والكثير من الامتدادات التكتيكية العشوائية داخل المجتمع السياسي في مقابل الضغط من أجل محاولة هيمنة تشبه تلك التي تقدِّمها الدولة التكاملية. وقد كان هذا الإعلان مُتَبَنًّى بحماسٍ من قِبَل الشركات الكبرى والطبقة الوسطى العليا وقتَ انتخاب مودي في عام ٢٠١٤.

غير أن حزب بهاراتيا جاناتا يمتلك أيضًا مخطَّطَ أعمالٍ أيديولوجيًّا بديلًا لهيندوتفا. وعلى عكس الشعبوية، يحمل هذا المخطَّط بداخله مهمَّة بيداغوجية مطوَّرة ومتميِّزة وحازمة. لقد تأسَّست على فكرة حضارة هندوسية

أصلية، لا تختلف عن ألمانيا التي كان فيشته قد تخيَّلها، مع تقليدٍ متواصلٍ مدعوم بثقافة الأمَّة التي قُدِّرَ لها النجاة بعد قرونٍ من الطغيان السياسي: في البداية تحت وطأة الحكم الإسلامي، ولاحقًا تحت الحكم البريطاني. وتسعى تلك الأيديولوجيا إلى خلقِ ثقافةٍ عامَّةٍ متجانسةٍ للهندوسية، وهي في حدِّ ذاتها مزيجٌ من الأفكار الإصلاحية للمساواة بين الطبقات والشمولية الممتزجة بالممارسات التقليدية التي تشمل المعابد والطقوس والمهرجانات والطوائف والرجال المقدَّسين، وتُنفَّذ على نحوٍ أكثر اتساعًا وجديَّة باللغة الهندية، التي يمتدُّ تأثيرها الفعَّال بوصفها مجتمعًا ديمقراطيًّا مفتوحًا على طول الطريق من جوجارات وماهاراشترا في الغرب عبر كل شمال الهند، إلى أوديشا والبنغال وبقية الشمال الشرقي. ولا يرتبط المخطَّط الأيديولوجي لهيندوتفا بجدول الأعمال الحكومي، ويمكن أن يمضي بشكلٍ مستقلٍّ تمامًا في مهمته التربوية من خلال المدارس والجامعات ومشروعات النشر والسينما والتلفزيون ووسائل التواصل الاجتماعي.

إذا نحينا جانبًا الشعبوية الحكومية، وهي مَعلم مشترك بين الأحزاب الانتخابية كافةً في الهند، أعتقد أنه من المهمِّ التأكيد على دلالة الممكنات السياسية المختلفة تمامًا الواردة في جدول أعمال هندوتفا من ناحية، والحشد الانتخابي الذي تحقِّقه الأحزاب الشعبوية الإقليمية من جهة أخرى. حيث يُبنى هذا الأخير على المشاعر العاطفية التي تربط «شعبًا» مجتمعًا لغويًّا وإقليميًّا، وترسم حدودًا داخليةً تضعه ضد مجموعاتٍ عرقية أخرى تعتبرهم مستغلين أو متسلِّلين معادين، أو تضع الإقليم كلَّه في مواجهة سلطةٍ مركزيةٍ غير وديَّة ومُعادية. إن كل مجتمع لغويٍّ يشكِّل في ذاته أُمَّةً-شعبًا، ومع ذلك فهو جزءٌ من قومية-دولة أكبر. ولكن إذا وضعنا في الاعتبار قيود العلاقات الدستورية بين الولايات والمركز والبنية الراهنة للسلطة الطبقية داخل الاقتصاد الوطني، فلا يمكن لأيٍّ من الأحزاب الشعبوية الإقليمية تحقيقُ أي شيء يتجاوز الانتصارات الانتخابية التكتيكية.

وكما رأينا، لم تنجح أيُّ حركة شعبوية إقليمية - بما في ذلك الحركة التي تزعمها راماسامي، والتي دشَّنت سردية سلطوية بديلة - في تنفيذ مهمَّة مستدامة للتحوُّل الاجتماعي والثقافي لخلق الشعب-الأُمَّة وفقًا لمخططها. ولا تزال الشعبوية غارقةً في المعارك التكتيكية.

من ناحية أخرى، يُعَدُّ مشروع هندوتفا نوعًا من الصراع المهيمن لتحقيق التقارب بين الدولة-القومية بشكلها الموروث من خلال نقل السلطة من الحكم البريطاني، والأُمَّة-الشعب الوحدوية والمتجانسة والمتجاوزة للأقاليم المختلفة داخل الهند. وغالبًا لا يُلتفت إلى أن هذا المشروع المهيمن ليس - بأي شكلٍ من الأشكال - مشروعًا جديدًا أطلقه حزب بهاراتيا جاناتا BJP، ولكنه يعود إلى العقود الأولى من القرن العشرين على الأقل. إنه مشروعٌ شارك فيه المثقفون في الكتابة البنغالية والغوجاراتية والهندية والماراثية، والانتماء إلى الأفكار التي تأسَّس عليها التيار القومي لحزب المؤتمر الهندي. إن فكرة أن الأُمَّة القديمة قديمةٌ قِدم الحضارة الهندية نفسها - بالعودة إلى مدن السند-هارابا Indus-Harappa، والشعوب الفيدية Vedic، والموروث الضخم في الأدب المقدَّس والعلماني، وبشكل رئيس في اللغة السنسكريتية - جزءٌ من الوعي الدارج لدى غالبية الأشخاص المتعلِّمين في شمال الهند. وفي هذا البناء المهيمن، فإن الذكور الهندوسيين من الطبقة العليا الذين يتحدَّثون بلغة هندية شمالية هم الهنود المعياريون غير المميزين[٢٩]. إن الدولة والقومية والشعب مجتمعون في الالتقاء حول هذه الهوية المعيارية. وليس من المستغرب أن كل هُويَّةٍ أخرى يجب أن تتموضع على مسافةٍ من القاعدة. ومن المتوقَّع أن تسدَّ الفجوة من خلال عملية ثقافية بيداغوجية والتوجُّه المنحاز إلى الأُمَّة-الشعب الوحدوية. ويبرز المسلم هنا

(٢٩) كانت هذه الفكرة موضعَ نقاشٍ جيدٍ في:
Gyanendra Pandey, ed., *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today* (New York: Viking, 1993).

على أنه الأكثر انحرافًا على الإطلاق، حيث يمثِّل عدَّة قرونٍ من الهيمنة السياسية، وتفكيك البلاد في لحظة الاستقلال. فالمسلم هو تذكير دائم بالعدوِّ على الحدود: باكستان.

أما السردية الأخرى التي سادت إبَّان فترة سيطرة حزب المؤتمر، والتي غالبًا ما كانت تمضي باسم العلمانية النيهروفية Nehruvian، فقد تأسَّست بدرجةٍ كبيرةٍ في أعقاب التقسيم بوصفها أيديولوجيةً شاملةً سعت إلى حماية موضع الأقليات الدينية والعرقية ضمن تعريف المواطنة. ومع ذلك، كان ذلك خطابًا عن مركزية الدولة إلى حدٍّ كبير. ولم يدخل في تحدٍّ مع السردية الحضارية للشعب-الأُمَّة الوحدوية، بل كل ما فعله هو التأكيد على التنوُّع الثقافي الذي يُفترض أن توحِّده الدولة القومية ذات السيادة. وعلاوة على ذلك، ولكونه خطابًا دولاتيًّا، فقد شُرع في تنفيذه من قِبَل العلماء والصحافيين والفنانين باللغة الإنجليزية بشكلٍ أكثر فعاليةً مما كان باللغات الإقليمية. ومع ضعف حزب المؤتمر الوطني الهندي Congress Party في المركز، تمكَّنت أيديولوجية حزب بهاراتيا جاناتا BJP هندوتفا - بناءً على الشعور العام السائد بالمركزية الحضارية للهند الهندوسية - من تسريع مشروعها الهادف لدمج الدولة-القومية مع الشعب-الأُمَّة الهندوسية.

وقد نجحت بعض الأحزاب الشعبوية الإقليمية في العديد من الولايات في تشكيل تيارٍ معارضٍ لحزب بهاراتيا جاناتا. لكن اقتصرت تلك المعارضة على التكتيكات الانتخابية. وحتى الآن لا توجد سرديَّة مضادة يمكن أخذها على محمل الجدِّ، ويمكنها توطيد دعائم القوى الإقليمية بوصفهم مطالبين جديرين بالسلطة داخل البنى المركزية للدولة-القومية. إن مثل تلك السردية المضادة، إذا كان عليها أن تؤسِّس نفسها على حشدٍ شعبيٍّ داخل الأقاليم، يجب أن تعرض لفكرة الدولة-القومية الهندية بوصفها دولةً غير مؤسَّسة على أُمَّة-شعب وحدويٍّ، ولكن من قِبَل عددٍ من الشعوب الفيدرالية التي اجتمعت معًا من أجل تكوين دولة ذات سيادة. إن «الأُمَّة-الشعوب» الفيدرالية لن

تسمح فحسب بالوجود المتساوي داخلها للعديد من اللغات والأديان والأعراق، ولكن أيضًا للعديد من السرديات الحضارية، بما في ذلك تلك الخاصَّة بعقائد الأقليات، واللغات الدرافيدية، وطبقات الداليت Dalit، وقبائل شعوب وسط وشمال شرق الهند[٣٠]. ولم تتمكَّن الحركات الشعبوية الإقليمية من صياغة استراتيجية هيمنة نوعيَّة من هذا النوع.

منذ عام ٢٠١٤، مع وجود حزب بهاراتيا جاناتا في مركز الحكم، نُفِّذَ المخطط الأيديولوجي لهندوتفا - بدرجاتٍ متفاوتة من الحماس والمثابرة - في أنحاء متفرِّقة من البلاد. فمن ناحية، اشتمل ذلك على عملٍ مثابرٍ من قِبَل متطوِّعي هندوتفا مكرسين في المبادرات المحليَّة لتقديم الخدمات التعليمية والرعاية الصحيَّة وغيرها من الخدمات الاجتماعية، وخاصةً للمجموعات الدنيا والطبقية القَبَليَّة من أجل تمكينهم من المطالبة بموضعٍ ذي اعتبار داخل الجماعة الهندوسية[٣١]. ومن ناحية أخرى، كان ثمة صعود كبير أيضًا في وتيرة الهجمات القاتلة على المسلمين، وأولئك الذين زُعِمَ أنهم يحملون وجهات نظرٍ «معادية للقوميات» أو «معادية للهندوس»، والتي نُفِّذت من قِبَل جماعات الحراسة التي يبدو أنها تعمل دون خوفٍ من العقاب داخل الولايات التي يحكمها حزب بهاراتيا جاناتا. ثمة طرف داخل تلك الحملة يتبنَّى استراتيجية التعليم والضم، في حين يُشهر طرفٌ آخر سلاحَ الترهيب والاستبعاد.

ومع ذلك، وبينما كان حزب بهاراتيا جاناتا على استعدادٍ لإعادة انتخابه في عام ٢٠١٩، تركَّزت حملته بالكامل تقريبًا على شخصية ناريندرا

---

(٣٠) قدَّمتُ هذه الحجَّة بمزيدٍ من التفصيل في:
Partha Chatterjee, "A Relativist View of the Indian Nation," in *Rethinking Social Justice: Essays in Honour of M. S. S. Pandian*, ed. S. Anandhi, Karthick Ram Manoharan, M. Vijayabaskar, and A. Kalaiyarasan (New Delhi: Orient Blackswan, 2019).

(31) Ajay Gudavarthy, *India After Modi: Populism and the Right* (New Delhi: Bloomsbury, 2018).

مودي. وقد حُشِدَت موارد الدعاية كافةً لترسيخ صورة القائد القويِّ الذي يمكنه المشاركة في المسرح العالمي مع القوى العظمى، وحماية البلاد ضد أعدائها، ومحاربة الإرهاب المدعوم من الخارج، وتعزيز النمو الاقتصادي الذي سيجني ثماره الجميع. وفي تكتيكٍ يذكِّرنا بشعبية أنديرا غاندي، فإن العدو الخارجي للأُمَّة - باكستان - مرتبطٌ بشكلٍ مجهولٍ بأحزاب المعارضة وقادة المعارضة من أجل تشكيل دالَّة عائمة تُسمَّى «عدو الشعب»: فأولئك الذين يعارضون مودي هم أعداء الأُمَّة، ومن ثَمَّ أعداء الشعب.

يبدو أن الوعد المبكِّر بدفع الهيمنة نحو ترسيخ دولة متكاملة، قد تم التخلي عنه؛ على الأقل في الوقت الحالي. فما يجري هو معركة انتخابية بين قيادة مودي الشعبوية وجبهة موحَّدة تكتيكيًّا من عدَّة شعوب إقليمية. وعلى ما يبدو، فإن البرجوازية عليها أن تتوطَّد للسيطرة وليس الهيمنة، وأن تقبل حتمية الشكِّ وعدم اليقين الشعبوي.

مع الوضع في الاعتبار مناقشاتنا السابقة حول الهيمنة والأشكال المتعدِّدة للثورة السلبية، فإنني أؤكِّد على التمييز بين المشروع الثقافي التحولي في هندوتفا، والمنافسة الانتخابية بين حزب بهاراتيا جاناتا وخصومه؛ نتيجةَ مواقفه السياسية المختلفة. وبغضِّ النظر عن نتائج الانتخابات، فليس ثمة شكٌّ في أن بيداغوجيا هندوتفا ستستمر في الادعاء بأن الدولة-القومية القوية والموحَّدة يجب أن ترتكز على دعم شعب-أُمَّة موحَّدة ومتجانسة. وما دام أنه لا توجد سردية بديلة جديرة بالثقة يمكن أن تدمج الحركات الشعبية الإقليمية داخل كتلة تاريخية، فإنه من المتعذَّر الدخول في تحدٍّ مع حزب بهاراتيا جاناتا إلَّا من خلال التحالفات الانتخابية التكتيكية. ستظلُّ السياسة محصورةً في الشعبوية التنافسية التي تسعى إلى تهدئة مطالب مختلف شرائح المجتمع السياسي.

الشعب السيادي ومُمثِّلوه

إن الصيغة التي تُقدَّم بها تنازلاتٌ تكون موضوعًا للتفاوض المؤقَّت مع الجماعات السكَّانية داخل المجتمع السياسي، هي في الأساس صيغة استثنائية لقاعدة طبيعية. ومن ثَمَّ قد تُمنح فئات مستهدفة محدَّدة من الفقراء أو المحرومين مزايا حكومية غير متاحةٍ للآخرين، أو قد يُسمح للباعة الجائلين ومحتلي الأراضي بمواصلة احتلالهم غير القانوني للأماكن العامَّة، على أساس أن مثل هذا السماح الاستثنائي يتعلَّق بضرورةٍ يجب توفيرها في الأصل مع الحدِّ الأدنى من شروط العيش الكريم. ولكن يجب ألَّا تأتي تلك الاستثناءات على حساب النموذج المعياري للقانون والممتلكات الذي ينطبق على المجتمع المدني المُشَكَّل بشكلٍ صحيحٍ أو تعرضه للخطر. ومن ثَمَّ، يجب صياغة المبررات لتلك الاستثناءات، سواء بردِّها إلى المشاعر الإنسانية أم السياسات البراغماتية. كما يجب أن تراعي تلك الاستثناءات القواعدَ القانونية والإدارية حتى لا تنتهك القوانين القائمة، ويتمُّ حمايتها من الدعاوى القضائية التي من الممكن أن تُقام ضدها (أي ضد تلك الاستثناءات).

غير أنه في حال التوفيق بنجاحٍ بين المطالب غير المتجانسة للمجتمع السياسي التي تأخذ شكل المطالبات الشعبية، فإن القرار المتخذ لن يُقدَّم في لغة الاستثناء المقيَّدة، بل سيُعبَّر عنه بوصفه مطلبًا صالحًا للأغلبية الشعبية. وبغضِّ النظر عن مدى اتساقه مع القوانين الحالية، يُقال إن المطالبة مبررةٌ؛ لأنها إرادة الشعب كما عبَّر عنها تصويتهم. وبما أن الشعب صاحب السيادة قد تحدَّث، فيجب أن يسود صوتُه على الاعتبارات الأخرى كافةً، كالاتفاقيات أو المواثيق أو القاعدة أو القانون.

لقد رأينا هذا الادعاء يظهر في الشعبوية الهندية بوصفه ملمحًا واضحًا

لما أُطلق عليه الدولة الممتدَّة تكتيكيًا. لكنه يظهر بالقدر نفسه في الشعبوية المعاصرة في الغرب. وإذا شئنا الدقَّة، فإن المسؤول عن هذا الملمح الخاص بالشعبوية هو مشكلة كامنة في الدولة الحديثة لم تُحسم بشكلٍ صريحٍ تمامًا، وهي المتمثِّلة في العلاقة بين السيادة الشعبية والحكومة التمثيلية.

في دراسة مُتفحصة، ذكَّرنا ريتشارد توك Richard Tuck أنه منذ جان بودن Jean Bodin في القرن السادس عشر، واصل التقليد الفكري الغربي في الديمقراطية الحديثة التمييزَ بين السيادة والحكومة(٣٢). يقول بودن: إن السلطة الأولى كانت قادرةً على سنِّ القوانين وتعيين ضباط الحكومة وعزلهم، أما الأخيرة فقد كانت سلطةً مختصةً بشغل المناصب وإدارة المكاتب. وهكذا، كان من الممكن أن يكون للديكتاتوريين الرومان سلطاتُ حكمٍ مطلقة وغير مقيَّدة؛ لانتخابهم من قِبَل الشعب، دون امتلاكهم للسيادة. ومع صعود فكرة الحكومة الديمقراطية إلى الصدارة في القرن السابع عشر، استُخدِم التمييز السابق - على سبيل المثال، من قِبَل هوغو غروتيوس Hugo Grotius - لبيان كيف كان هذا الوضع سائدًا بين الرومان حتى عندما كانوا يُحكمون في أوقاتٍ مختلفة من قِبَل الملوك والقناصل والأباطرة. ليس هذا فقط، بل كان يمكن للشعب أن يحتفظ بسيادته حتى عندما يحكمه مدنيون أجانب. ووفقًا لتوك، فقد قدَّم غروتيوس تمييزًا آخر كان له تأثير راسخ في الفكر الديمقراطي. فقد قال غروتيوس: إذا كان الشعب ككلٍّ - بوصفه صاحبَ السيادة - مجرَّد موضوعٍ مشتركٍ للسيادة، كان - مثلما هو دائمًا - هو المجتمع المقيَّد بدستورٍ واحدٍ تسري فيه القوانين. لكنه لم يكن بأي حالٍ من الأحوال موضوع السيادة المناسب؛ لأن الشعب ككلٍّ - باستثناء اللحظات الثورية النادرة - لم يضع القوانين، ولم تكن لديه سلطةٌ عليا على الإدارة. وبعبارة أخرى، كان الشعب يتمتَّع بالسيادة دون ممارسة سلطةٍ سيادية.

(32) Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

إن الحقبة الثورية التي افتتحتها الأحداث في الأمريكتَيْن وفرنسا، على الرغم من أنها كرست السيادة الشعبية في صميم الدولة الحديثة، لم تخلط بين السيادة والحكومة. فقد جادل جان جاك روسو بحماسٍ بأن ما هو عامٌّ لا يمكن تقسيمه أو نقله، وأن على الجمعية التشريعية الشعبية أن تجتمع على فتراتٍ دورية لممارسة سلطتها السيادية، ولكن هذا لا يعني أن الشعب لا يمكنه انتخاب ممثلين لمواصلة أعمال الحكومة. بل كان يعني أن الشعب بوصفه صاحبَ السيادة لا يمكن تمثيله فقط عبر النواب المنتخبين. وخلال الاضطرابات التي شهدتها الثورة الفرنسية، كان موضوع السيادة الشعبية ودورها على وجه الدقَّة موضعَ تساؤل. ويجادل توك أنه على الرغم من الهزيمة التامَّة التي لحقت بالجيرونديين(*) Girondins في ذلك الوقت، فإن آراءهم كان لها تأثير دائم في الديمقراطية الحديثة: لقد شدَّدوا على أنه بمجرَّد ممارسة السلطة التأسيسية للشعب صاحب السيادة من خلال الاستفتاء، فإن الأعمال الاعتيادية المتعلِّقة بالتشريع والحكومة يجب أن تُترك للنواب المنتخبين. وفي التاريخ اللاحق، غدا التمييز بين السيادة والحكومة - الذي انطوى عليه موقف الجرونديين - معمولًا به، وقد ترتَّب عليه تحويل الشعب إلى سيادةٍ غير فاعلة. وذات مرة، طرح أحد المُشرعين في ولاية ألاباما الأمرَ بوضوحٍ تامٍّ خلال نقاش دار حول الانفصال في الأيام التي سبقت الحرب الأهلية الأمريكية: «إن بلدنا ليس ديمقراطيًّا خالصًا، فرغم أن

(*) الجيرونديون: أعضاء حزب سياسيٍّ نشأ إبَّان فترة الثورة الفرنسية. وجاءت تسمية الحزب بهذا الاسم؛ لأن معظم القادة المُنظِّمين له ينتمون إلى مقاطعة جيروند. والجيرونديون جمهوريون، ويمثلون البراجوزِّية (الطبقة المتوسطة)، ويؤمنون بالملكيَّة الخاصَّة. وكانت لديهم مخاوفُ من سيطرة نوَّاب باريس على فرنسا كلِّها. كما كانوا يميلون أكثر في أفكارهم إلى التخلُّص من الملكيَّة في فرنسا وإنشاء جمهورية فيدرالية. وقد جاء الجيرونديون إلى الحكم بناءً على دستور الجمهورية عام ١٧٩١. وفي شهر يونيو من عام ١٧٩٣، أُزيح الجيرونديون من الحكم واعتقلوا بعد مظاهرة شعبيَّة عامَّة في باريس. ونتيجةً لذلك، هرب العديد من قادتهم إلى نورماندي، حيث اعتادوا عقدَ اجتماعاتٍ سريَّة هناك. وبعد عزلهم، سيطر اليعاقبة على الحكومة، وكانوا من الجمهوريين الذين يؤمنون بسيطرة باريس. (المترجم)

حكومتنا هي حكومة الشعب، فإنها في الأصل حكومةٌ من قِبَل الشعب. إن حكومتنا هي حكومة تمثيلية، وكل ما يقوم به الممثِّل وفقًا للدستور هو قانون، وكل ما يقوم به النائب في تنظيم الحكومة هو إرادة الشعب»[٣٣]. وبعد ذلك بعامين، عندما انعطف تيار الحرب الأهليَّة لصالح فكرة الاتحاد، قام أبراهام لينكون Abraham Lincoln - بينما كان يلقي خطابه في جيتيسبيرغ Gettysburg - بالتغطية على هذا الوصف الصريح بما سيصبح أكثر الكليشيهات تكرارًا حول الديمقراطية. ولكن نحن نعلم الآن أن الديمقراطية كما تُمارس بالفعل هي حكومة الشعب الرسمية، والأكثر وضوحًا للعيان أنها حكومةٌ للشعب؛ لكن لا توجد حكومةٌ من الشعب.

هناك حجج معقَّدة تقدَّمت بها العلوم الاجتماعية الحديثة لتعزيز هذا الفهم للديمقراطية. وثمَّة خطٌّ مهمٌّ في الجدل يتعلَّق بالطريقة التي قد يعبِّر بها الشعب عن إرادته. فمن المفهوم جيدًا أن الإجماع سيكون شرطًا يستحيل الحصول عليه داخل أي تجمُّعٍ شعبيٍّ كبير. ومنذ الثورة الفرنسية، اهتمَّ الخبراء السياسيون (ماركيز دي كوندورسيه على سبيل المثال) بوضع إجراءات تصويتٍ نزيهة وعقلانية تتوصَّل من خلالها الجمعيات إلى قراراتٍ جماعية. وفي السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية - لا سيما في سياق سياسات الرفاه الممتدَّة على نطاقٍ واسعٍ للحكومات الديمقراطية - طُوِّرَ مجالٌ بحثيٌّ كامل لنظرية الاختيار الاجتماعي؛ لمعالجة مشكلة صنع القرار الجماعي. وبعد برهنة كينيث أرو Kenneth Arrow المهمَّة عام ١٩٥١ على أنه من المستحيل تحويل التفضيلات المصنفة للناخبين بين أكثر من ثلاثة بدائل إلى اختياراتٍ ملائمة لكامل المجموعة، وفي الوقت ذاته مراعاة بعض القواعد العقلانية واللاتعسفية؛ بعد هذه البرهنة ابتكر العديد من المنظرين طرق التصويت، التي تتطلَّب - مع ذلك - درجةً معينةً من المواصفات

(33) Tuck, *Sleeping Sovereign*, 241.

التعسُّفية. ومن المفهوم جيدًا الآن أن كل فعلٍ تصويتيٍّ ديمقراطيٍّ يعتمد على مجموعةٍ من القواعد التعسُّفية التي إذا غُيِّرَت فمن الممكن أن تؤدي إلى نتيجة جماعية مختلفة تمامًا.

وقد لخَّص ويليام ريكر - مؤسس النظرية السياسية للاختيار العقلاني (وبالمناسبة، كان هو مستشار أطروحة الدكتوراه في جامعة روتشستر) - أثر تلك النتائج الخاصَّة بنظرية الاختيار الاجتماعي في فهمنا للديمقراطية في عام ١٩٨٢. وكانت حُجَّتُه على النحو التالي: تعتمد نتائج التصويت على قواعد اتخاذ القرار التي قد يكون هناك العديد منها، وكل منها يمتلك مبرراتٍ قويةً. وقد ينتج عن كل قاعدةٍ نتائجُ مختلفة. ومن ثَمَّ، إذا أردت أن أقدِّم مثالًا معروفًا جدًّا، لقلت: إن نتيجة الانتخابات الرئاسية الأمريكية لعام ٢٠١٦ كانت ستبدو مختلفة تمامًا لو أُجْرِيَ التصويت عليها من خلال تصويتٍ شعبيٍّ وطنيٍّ، وليس من قِبَل الهيئة الانتخابية المُشكَّلة على نحوٍ تعسُّفيٍّ. ونظرًا لأن نتيجة التصويت تعتمد على قاعدةٍ معيَّنة مُعتمَدةٍ لاتخاذ القرار، فقد جادل ريكر بأنه ليس ثمة سببٌ مُقنِع للادعاء بأن هذه النتيجة هي الممثِّل لإرادة الشعب؛ لأنها مجرَّد قرار دون أي وزنٍ أخلاقيٍّ. وبالإضافة إلى ذلك، ونظرًا لأن الأشخاص يصوِّتون مع علمهم بأن هذا التصويت يحدث بموجب قاعدةٍ معيَّنة لاتخاذ القرار، فلا توجد طريقة لمعرفة ما إذا كان القرار الفعليُّ سيكون مختلفًا بموجب قاعدة قرار مختلفة أم لا. ومرة أخرى، كما نعلم جميعًا، يمكن التلاعب بخيار الناخب عن طريق التصويت التكتيكي (أي التصويت ليس بوصفه خيارًا أولَ للمرء، ولكن للفائز المحتمل من أجل منعِ مرشَّحٍ أقلَّ قبولًا من الفوز) أو عبر التحكُّم في البرنامج الذي يصوِّت عليه المرء. ومع ذلك، لا توجد طريقةٌ يمكن من خلالها تحديدُ ما إذا كانت النتيجة الفعلية قد تأثرت بهذا التلاعب أم لا. وعلى هذا الأساس، ادَّعى ريكر أنه لا توجد قدسية أخلاقية للقرارات الانتخابية. ويدَّعي الشعبوي أن نتيجة الانتخابات - لكونها إرادة الشعب -

هي تفويض ملزم أخلاقيًا لا يمكن أن يستمرَّ دون عناء ومشقَّة. وفي الواقع، لا يوجد إجراء ممكن يمكن من خلاله للشعب أن يعرف على وجه اليقين ما إرادته الجماعية. ومن ثَمَّ، فإن هذا الادعاء الشعبوي ليس سوى رخصةٍ رسميةٍ اكتُسِبت عنوةً وبالإكراه(٣٤).

كان ريكر يدافع عن وجهة نظرٍ للديمقراطية - وصفها بأنها ليبراليةٌ بالمعنى الماديسيوني(*) Madisonian - تدَّعي أن أهمية التصويت تتمثَّل ببساطة في محاسبة المسؤولين، وليس أكثر. ولتحقيق ذلك، فمن الضروري أن يكون التصويت شعبيًا ووافيًا؛ لأن المسؤولين المنتخبين لديهم فترة محدودة. ولا يمكن المطالبة بأي شيء آخر نيابةً عن التصويت الشعبي. ووفقًا لتلك النظرة الليبرالية للديمقراطية، فإن الشعب هو - ويجب أن يكون - مجرَّد سيادة غير فاعلة.

تتمثَّل الصعوبة في أن القوانين التي يضعها الممثلون المنتخبون تكون مُلزِمةً للجميع. كما أن نتائج العديد من تلك القوانين التشريعية لا يمكن تدارك آثارها؛ فتغيير الممثلين في الانتخابات المقبلة لا يؤدي بالضرورة إلى تصحيح الضرر الناجم عن قانونٍ سيئ. وفي بعض الأحيان - كما هي الحال مع القواعد الدستورية للولايات المتحدة - يمكن للهيئة التشريعية المُنتخبة عبر تحالفها مع الرئيس التنفيذي تغييرُ صفة أعلى هيئة قضائية للعقدين أو العقود الثلاثة القادمة. وبالإضافة إلى ذلك، غالبًا ما تُفوَّض هيئة منتخبة

(34) William H. Riker, *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice* (Prospect Heights, Ill.: Waveland, 1082), 233-53.

(*) النموذج الماديسوني Madisonian Model: هو نظام حكوميٌّ تُقسم فيه سلطات الحكومة إلى ثلاثة أقسام: التنفيذية والتشريعية والقضائية. وقد اقترح جيمس ماديسون هذا المخطَّط الحكومي بهدف إحداث توازنٍ في السلطة القائمة دون تركُّزها في شخصٍ أو قسمٍ واحدٍ. وتكون الأقسام الثلاثة للحكومة مستقلَّةً عن بعضها، لكنها تتعاون بالضرورة. وفي الصحيفة الفيدرالية رقم ٥١، أوضح ماديسون آراءه وحُجَجَهُ حول أن "التوازن في توزيع السلطة ضروريٌّ لوجود الحكومة". (المترجم)

لتغيير إجراءات التصويت أو ترسيم الدوائر الانتخابية لانتخاب المشرعين اللاحقين. وعلى عكس ادعاء ريكر، المُكرَّس للدفاع عن وجهة نظرٍ محدودة للحكومة الليبرالية، فإن عواقب التلاعب والسيطرة على البرنامج الانتخابي تتجاوز بكثيرٍ مشكلة تحديد جدارة القواعد الحاكمة لاتخاذ القرار.

فمن ناحية، هناك مسألة السلطة التي تتمتَّع بها مجموعة صغيرة العدد من الأشخاص الأغنياء والمالكين الذين يقدِّمون مساهماتٍ ضخمةً في الحملة الانتخابية، ومن ثَمَّ يتحكَّمون في البرنامج الانتخابي. **ومن ناحية أخرى،** فإن ظهور استطلاعات الرأي الأسبوعية وترويج بعض الرسائل السياسية المختلفة من الزعيم نفسه أو الحزب، والتي تُوجَّه بدقَّة لمجموعاتٍ مختارة من الناخبين من خلال وسائل الإعلام المرئية والإلكترونية، يجعل من المستحيل تقريبًا تحديد ما يمثِّله الممثل فعليًّا. **وفي الوقت نفسه،** ومع الوضع في الاعتبار الحضور المهيمن لتقنيات التسجيل الرقمي وطرق استرجاع اللقطات المؤرشفة، فإن الحُجَّة على قدرة الممثلين المنتخبين على قول أشياء مختلفة في أوقاتٍ مختلفة لأشخاصٍ مختلفين، ثم القيام بشيء لا يتفق مع كل تلك الوعود، هي متاحة هناك لرؤيتها. والنتيجة هي انعدام الثقة على نطاقٍ واسعٍ في النواب المنتخبين. وليس من قبيل المبالغة أن نقول: إنه في مطلع القرن الحادي والعشرين، واجهت الديمقراطيات الليبرالية الغربية أزمة تمثيلٍ عميقة. وإذا تذكَّرنا أن الوظيفة المهيمنة في المجتمعات الرأسمالية المتقدِّمة تقودها وتوجِّهها - على وجه التحديد - مؤسسات التمثيل التي تديرها الأحزاب السياسية والقادة والأيديولوجيون، فسوف نرى أن أزمة التمثيل هي في الواقع أزمة الدولة التكاملية.

إن الشعبوية المعاصرة في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية هي نوعٌ من التجاوب مع أزمة الدولة التكاملية. وربما كان أكثر أعراض الأزمة وضوحًا، والذي يمكن ملاحظته في بلدٍ تلو الآخر، متمثلًا في انهيار مصداقية الأحزاب السياسية التقليدية والقادة، أولئك الذين كانت مواردهم

التنظيمية وشرعيتهم الأخلاقية بمثابة الركائز التي استندت إليها الهيمنة البرجوازية على الأقل خلال نصف القرن الماضي، إن لم يكن على نحوٍ أكثر امتدادًا. والآن غدا هؤلاء الممثلون - الوجوه اللطيفة للسلطة الطبقية التي غالبًا ما تلقى توقيرًا واحترامًا - فريسةً للنشطاء الشعبويين بوصفهم ممثِّلين لطبقةٍ سياسيةٍ بِيعَت للأثرياء أصحاب النفوذ، ورسَّخت نفسَها داخل كل مؤسسات السلطة. لقد غدا السياسيون ملعونين؛ نتيجةَ تنقلهم الدائم من موقعٍ إلى آخر. كما أنهم لا يملكون عقلًا خاصًّا بهم؛ نتيجةَ تنازلهم عن سلطة صنع القرار إلى هيئاتٍ غامضة ومجهولة في كثيرٍ من الأحيان من التكنوقراط الذين يعملون خلف حجابٍ سميكٍ من الخبرة المُبهمة، ولا يخضعون للمساءلة أمام الشعب. إن السياسيين والخبراء مجتمعين يشكّلون النخبة الراسخة التي غدت عدوًّا للشعب.

إن تلك الحدود الداخلية التي تفصل بين الشعب الحقيقيِّ وأعدائه ليست - بطبيعة الحال، أو حتى من الناحية التاريخية - معطاةً بشكلٍ جاهز؛ بل يجب إنشاؤها خطابيًّا وخياليًّا. وهذا - كما أشار لاكلاو - هو ما تحاول الحركات الشعبية والقادة القيامَ به. فماذا يمكننا أن نقول عن تلك العملية من خلال فحصنا لخمسين عامًا من الشعبوية الهندية؟

أولًا: تميل الحدود الداخلية إلى التداعي على امتداد تصدُّع قائمٍ يمكن التعرف إليه داخل خطِّ الهوية الثقافية. إذ تُظهر حالة التامل العملَ البطولي المُلفت لقادة الحركة الدرافيدية في ترسيخ الهوية السلبية لـ «غير البراهمة» عبر محتوى إيجابيٍّ قويٍّ بما يكفي لتمييز نفسها عن العدو الآري والسنسكريتي والبراهيمي. ومع ذلك، فإن اختبار الحركة الشعبوية هو قدرتها على تعديل - وحتى تحويل - المحتوى الثقافي المحدد للدالِّ العائم المُسمَّى بـ «الشعب»؛ ليناسب الأوضاع الانتخابية أو الاستراتيجية المتغيِّرة. وهذا ليس بالأمر اليسير.

ثانيًا: الطريقة الأكثر فاعليةً التي يمكن من خلالها جعلُ الدال العائم

يعمل في مجالٍ انتخابيٍّ متغيِّر، هي ربطُ هوية «الشعب» بشخص القائد. فعبر اختيار زعيمٍ ما وإعلان الولاء له ليغدو صاحبًا للسيادة، يشارك الشعب - المتمثِّل في مريديه المخلصين - عالمه السيادي. ومن المتوقَّع أن يكون القائد سلطويًّا، ويمارس سلطاتٍ تعسُّفية بأساليب يعرفها جيدًا، ويشُنَّ حربًا على العدو، ويقطع متاهة الإجراءات والتقاليد التي تحمي الأوليغاركيين أصحاب النفوذ فقط، وتوفِّر العدالة للشعب.

ثالثًا: إن المقياس المباشر لفعالية نظامٍ أو زعيمٍ شعبويٍّ هو مقدار ما يحرزه من انتصاراتٍ ضد العدو. وكما يوضِّح النموذجُ الهندي، فإن الشعبوية لم تُفضِ إلى مشروعٍ بيداغوجيٍّ طويل الأمَد لتعليم الشعب مبادئ المواطنة على نحوٍ أفضل. بل على العكس من ذلك، كان لا بدَّ للزعيم أن يجسِّد القيمَ والأساليب الحياتية للناس العاديين، ويكشف عن شخصيةٍ أصيلة، ويتحدَّث دون تورية أو خوف، ويرفض الادعاءات الثقافية للنخبة.

رابعًا: كان بروز مشاهير الأفلام بين القادة الشعبويين الهنود مؤشرًا على السلطة التي من الممكن أن تمارسها الاتصالات المرئية - مثل السينما والتلفزيون ووسائل التواصل الاجتماعي - في التعبئة الديمقراطية المعاصرة. حيث يتواصل القادة الشعبويون بشكلٍ أكثر فاعليةً عندما يصبحون وجوهًا يوميةً مألوفةً يعتقد الناس أنهم يعرفونها جيدًا بما يكفي للتعهُّد بالقناعة الشخصية بهم، أو على النقيض من ذلك رفضهم؛ لأنهم غير حقيقيين وغير جديرين بالثقة. وتزدهر الشعبوية أيضًا في السرد الميلودرامي الذي تنتصر فيه البراءة على المَكْر، والخير على الشرِّ. وتتمتَّع المصطلحات السينمائية بحضورٍ عامٍّ في الديمقراطية المعاصرة في كل مكانٍ أكثر مما تدَّعيه النظرية السياسية.

إن ما شهدته دولٌ مثل الهند منذ عدَّة عقودٍ وصل الآن إلى الضفاف الهادئة للديمقراطيات الليبرالية الغربية. وعندما يشعر المعلِّقون الليبراليون بالحيرة إزاء أسلوب القيادة الغريب لدونالد ترامب، فمن الأفضل أن يتذكَّروا

أن السيادة الشعبية لم يعُد من السهل ترويضُها من خلال بروتوكولات الوطنية الدستورية أو إقناعها بمقاطع طويلة من النثر الفلسفي الذي نُوقِشَ داخل أروقة المنتديات الثقافية. كما لا يمكن تفسير الاستيراد المفاجئ للممارسات التي تُعَدُّ نموذجيةً للعالم الثالث باللجوء إلى مفاهيم مثل القَبَلِيَّة والعشائرية، التي تستدعي رائحة أنثروبولوجيا الاستعمار. إن الشعبوية في دولٍ مثل الهند ليست من بقايا حرب القبائل التي تعود إلى ما قبل العصر الحديث، ولكن نتاج المرحلة الأكثر حداثةً من السياسة الديمقراطية التي يتمتَّع فيها الملايين من الأشخاص الضعفاء والمتضرِّرين بحقوق المواطنة الرسمية. وعندما يتصرف القادة الشعبويون في الغرب اليوم مثل الملوك المستبدِّين، الذين استثمروا المواقع الرسمية لتحقيق الثراء لأنفسهم ولأُسرهم، وتوزيع المحسوبية على أصدقائهم، أو التلاعب بمؤسسات تنفيذ القانون والتنظيم لأهدافٍ حزبية أو شخصية، أو تقديم ادعاءاتٍ كبيرة بشكلٍ غير واقعيٍّ حول إنجازاتهم غير المسبوقة؛ عندما يتصرفون هكذا يجب على المرء أن يفكِّر في تأثير السيادة الناتج عن تطلُّعات الشعوب الهامشية، التي تتجاوب مع فقر سيادتها عن طريق اختيار سيادة خاصَّة بها.

المَكْرُ واليوتوبيا

اسمحوا لي أن أختم مناقشتي هنا بالعودة إلى تلك اللحظة التأسيسية للسيادة الشعبية. إن قصَّة جورج دانتون وماكسيميليان روبيسبير أُعيد سَرْدُها سينمائيًّا عام ١٩٨٣ في فيلم دانتون للمخرج البولندي أندريه فايدا Andrzej Wajda. وفي المشهد الذي اتُّهِمَ فيه دانتون داخل المؤتمر الوطني بالتآمر ضد الجمهورية، يستحضر فايدا مقولة دانتون: «سوف أستمر في الحديث حتى النهاية؛ لأنني خالد؛ لأنني أنا الشعب، الناس معي. وما أنتم إلَّا مجرَّد قَتَلة سيحاكمهم الناس». نحن نعلم بالطبع أن الشعب لم ينقذ دانتون من المقصلة، رغم أنه كان محبوبًا لديه ومحسوبًا عليه. ولم يفلت روبيسبير - النموذج المثالي المتفرِّد للفضيلة الثورية - من المصير ذاته. ومنذ ذلك الحين، وعبر قرنَيْن من الزمان، كانت اليوتوبيا للسيادة الشعبية موضوعًا مفضلًا للتلاعب الماكر من قِبَل السلطة. وسأنهي حديثي بإبداء ملاحظةٍ أخيرةٍ حول المحاولات الراهنة لاستنهاض السيادة الغافية.

يسعى العديد من المعلِّقين المعاصرين إلى التمييز بين الشعبوية اليسارية واليمينية، أو الشعبوية التقدُّمية والرجعية. وتشير هذه الاختلافات في ذاتها إلى أن الشعبوية نفسَها لا تتطلَّب أيَّ ميولٍ أيديولوجية محدَّدة من جهة الانقسام التقليدي بين اليسار واليمين. لكن المراقبين المتعاطفين غالبًا ما يشيرون إلى هوغو شافيز Hugo Chvez، ولويز إناسيو لولا دا سيلفا Luiz Incio Lula da Silva، أو إيفو موراليس Evo Morales في أمريكا اللاتينية، ويقارنونهم مع رودريغو دوتيرتي Rodrigo Duterte في الفلبين، أو رجب طيب أردوغان Recep Tayyip Erdoan في تركيا، أو فيكتور أوربان Victor Orbn في المجر؛ للإشارة إلى أن الأنظمة الشعبوية اليسارية يمكن أن تحقِّق تحسيناتٍ كبيرةً في ظروف الحياة الكريمة للسكَّان الفقراء والمهمَّشين. ومع ذلك، يجب على كل تقييمٍ إيجابيٍّ من هذا القبيل - حتي يكتسب جدارته -

الاعترافُ بأن تأمين تلك التحسينات جاء على حساب القمع العنيف، وإسكات المعارضة، والفساد الذي لا حدود له، وإضعاف المؤسسات العامَّة، والمخاطر النهائية التي قد تترتَّب على تلك الإنجازات ذاتها. وبدلًا من رؤية استراتيجية للتحوُّل الاجتماعي، فإن هذه الأنظمة التي يُفترض أنها يسارية - من خلال المنطق البدائي للعقلانية الشعبوية - تكون أكثر حرصًا على استغلال الفرص التكتيكية؛ لمدِّ فترة بقائها في السلطة. إن الفوز في الانتخابات المقبلة أكثر أهميةً من إنشاء المؤسسات أو تأمينها للحفاظ على مكاسب الإصلاح التدريجي. هذا هو السبب في أن العديد من المتابعين المتحمِّسين للأحزاب الشعبوية مثل حزب الآدمي Aam Aadmi في الهند، أو بوديموس Podemos في إسبانيا، أو ائتلاف اليسار الراديكالي Syriza في اليونان، واجهوا خيبة أملٍ مريرة عندما تخلوا عن وعود التغيير الجذري من أجل النجاح الانتخابي قصير المدى. هذا هو السبب أيضًا في أن حركة النجوم الخمسة Movimento 5 Stelle التي يُفترض أنها يسارية، وجدت أنه من الملائم الانضمام إلى رابطة الشمال Lega اليمينية تمامًا في تشكيل الحكومة في إيطاليا.

نعود مرةً أخرى إلى الثورة السلبية. فكما أن القوى المنظَّمة التي تقع على اليسار - لأسبابٍ تكتيكية - غالبًا ما تعلِّق مصائرها على عربة حزبٍ شعبويٍّ، فكذلك يمكن لأصحاب رأس المال اختيارُ مخرجٍ من أزمة الدولة التكاملية عن طريق الرهان على زعيمٍ شعبويٍّ. فقد برزت الشعبوية بوصفها مصدرًا تكتيكيًّا آخر في ثورة رأس المال السلبية. فمن المؤكَّد أن استخدام حزب سيريزا الشعبوي بشكلٍ فعَّالٍ من قِبَل البنوك الأوروبية الكبرى لفرض التقشف الاقتصادي على الشعب اليوناني الساخط - كان تكتيكًا محفوفًا بالمخاطر، كما انتهى اللجوء إلى الاستفتاء الشعبي إلى فوضى عارمةٍ داخل بريطانيا. وعلى الرغم من أن دونالد ترامب قد قدَّم تخفيضاتٍ ضريبيةً كبيرةً للأثرياء، فإن هيئة المحلفين ما زالت تتجنَّب ما إذا كانت حربه على

المؤسسات التجارية العالمية ستقدِّم للرأسماليين الأمريكيين بعضَ الموارد الجديدة؛ لمجابهة التحدي الذي تفرضه الصين. ولكن الثورة السلبية - كما كان غرامشي يدرك تمام الإدراك - هي أرض الحرب التي غالبًا ما تنتصر فيها المصادفةُ والانتهازية والحادثة غير المتوقَّعة وقوة الإرادة.

أما بالنسبة إلى الشعب نفسِه، فقد عبَّر الشاعر الأمريكي كارل ساندبيرغ عن آمالهم جيدًا قبل مائة عام:

أنا الشعب - الجماهير - الحشد - الكتلة... يأتي نابليون مني ولينكون.

ماتوا! إذن سأرسل من نابليون ولينكون المئات...

أحيانًا يأتي صوتي هادرًا، فأنتفض وتسيل مني بضع قطراتٍ بصبغها الأحمر، ليذكر التاريخ. ثم أنسى.

عندما أتعلَّم - أنا الشعب - أن أتذكَّر، وعندما أستخدم - أنا الشعب - دروسَ الأمس ولم أعُد أنسى من سرقني في العام الماضي، ومن راوغني كذبًا؛ عندها لن يكون هناك متحدِّث في العالم كلِّه يتفوَّه باسم: «الشعب»، مع أي لمحةٍ ساخرةٍ في صوته أو أي ابتسامةٍ تشي بالسخرية.

الجماهير - الحشود - الكتل البشرية - سيصلون حينئذ[٣٥].

لكن بعد مائة عام، يبدو أن الشعب لم يحِن وقتُ قدومه بعدُ.

(35) Carl Sandburg, "I Am the People, the Mob," in *The Complete Poems of Carl Sandburg* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2003), 71.

خاتمة: تفاؤل العقل

عندما أنهيتُ محاضرات روث بندكت هذه وسلَّمتها لجامعة كولومبيا في أبريل ٢٠١٨، وردتني العديد من الملاحظات الخاصَّة بجمهور المستمعين، حاملةً شكواهم من أن الكلمات التي ألقيتها على مسامعهم كانت أكثر الكلمات التي عرفوها عني تشاؤمًا. فهل تخليت عن الأمل الذي كنتُ أضعه دائمًا في الطاقات الإبداعية للشعب؟ يجب أن أعترف أنني فوجئتُ بالسؤال. أعتقد أنني مَدِينٌ بإجابةٍ لقرَّاء هذه المحاضرات المنشورة؛ ولذا سأناقش هنا أيضًا ما أراه على أنه إمكانياتٌ ومخاطِرُ تحيط بالمبادرات السياسية الشعبية في الدول الغربية وما بعد الاستعمارية اليوم.

أزمـــة

لقد برزت دولتان أوروبيتان، كلتاهما كانتا من القوى الإمبريالية حتى منتصف القرن العشرين، وكلتاهما موضوعان للاحتفاء داخل تاريخ الديمقراطية الحديثة، برزتا بشكلٍ واضحٍ في مناقشتي حول كيفية استخدام فكرة السيادة الشعبية لإنتاج الهيمنة البرجوازية بأشكالها المختلفة. وسيكون من المفيد مقارنة الأساليب التي أفضت بها هذه الهيمنة إلى أزمةٍ داخل البلدين. تتجلّى **أزمة واحدة** منهما في فشل الممثلين المنتخبين المنتمين إلى الأحزاب السياسية الرئيسة في تنفيذ قرارٍ صريحٍ اتخذه الشعب في استفتاء دعت إليه الحكومة. **أما الأزمة الأخرى،** فقد تمثّلت في تواصل مظاهرات نهاية الأسبوع التي نظّمها الآلاف من الأشخاص الذين لا يملكون قيادة في المدن والبلدات في جميع أنحاء البلاد لعدّة أشهر، ولم تظهر أيُّ علاماتٍ على التراجع، على الرغم من تكرار التنازلات من الحكومة. تظهر الأزمة في **الحالة الأولى** بوصفها مأزقًا لا يمكن حلّه داخل أعلى مستويات السلطة، بينما تشير في **الحالة الثانية** إلى طبقة مُهمَّشة مهتاجة من الغضب المشتعل الذي يأبى الانطفاء.

في عام **٢٠١٥،** اقترح رئيس الوزراء المنتمي لحزب المحافظين ديفيد كاميرون David Cameron الدعوةَ إلى استفتاءٍ شعبيٍّ كحيلة مساومة لانتزاع امتياز من الاتحاد الأوروبي (EU) من شأنه أن يسمح للمملكة المتحدة بالاحتفاظ بالتحكُّم في الهجرة، ورفض المزيد من الاندماج مع أوروبا. غير أن هذا الاقتراح لم يتخذ طريقه نحو التنفيذ. وتحت ضغطٍ من الشخصيات المناهضة لسلطة الاتحاد الأوروبي Euroskeptics داخل حزبه وحزب الاستقلال البريطاني المناهض للهجرة، تعهّد كاميرون في الانتخابات بطرحِ مسألة استمرار عضوية بريطانيا في الاتحاد الأوروبي

للتصويت الشعبي. وفي يونيو/حزيران ٢٠١٦، عندما طُرح الأمر في شكل استفتاء شعبيٍّ طُلب فيه من المصوِّتين الاختيار بين البقاء في الاتحاد الأوروبي أو الانفصال عنه، اختار ٥٢٪ من الناخبين البريطانيين الخيار الأخير. وكانت النتيجة - التي عُرفت باسم بريكست Brexit(*) - غير متوقعةٍ تمامًا، وأحدثت شروخًا كبيرةً داخل كافة الأحزاب السياسية الرئيسة في بريطانيا. ومن ثَمَّ استقال كاميرون، واختيرت تيريزا ماي Theresa May لقيادة البلاد والبدء في مفاوضاتٍ بشأن الشروط المعقَّدة للغاية حول خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي.

بمجرَّد الانتهاء من الإجراءات القانونية لإضفاء الطابع الرسمي على القرار في مارس ٢٠١٧، أُعلن أن القرار سيأخذ حيز التنفيذ الفعلي بعد ذلك بعامَيْن، بما يمنح وقتًا كافيًا للمسؤولين من كلا الجانبين لتنظيم المسائل التفصيلية والفنية الهائلة. يحدوها الأمل بتعزيز سلطتها داخل البرلمان، دعت ماي لإجراء انتخاباتٍ مبكِّرة. وفي الواقع، كان هذا القرار شكلًا من أشكال سوء التقدير الخاطئ؛ لأن المحافظين فَقَدوا أغلبيتهم داخل البرلمان، واضطروا إلى تشكيل تحالفٍ مع أحد أحزاب أيرلندا الشمالية، الأمر الذي ضاعف من تعقيد المشكلات المترتِّبة على الانفصال، خاصةً الجزء المتعلِّق بالحدود الأيرلندية. جاء الموعد المحدَّد في ٢٩ مارس ٢٠١٩ وانقضى، لكن ماي لم تتمكَّن - على الرغم من محاولاتها الثلاث - من تنفيذ خطَّة الانسحاب التي تفاوضت عليها مع الاتحاد الأوروبي، والتي أقرها البرلمان. ومع مناقشة تفاصيل الخطَّة من قِبَل السياسيين وإخضاعها للحوار المجتمعي، بدا من الواضح أنه ما بين خياري البقاء في الاتحاد الأوروبي أو الانفصال

(*) اختصار لعبارة "British exit" أو خروج بريطانيا، وتعني مغادرة بريطانيا للاتحاد الأوروبي الذي يضمُّ ٢٨ دولةً تسمح بحرية الحركة والحياة والعمل لمواطنيها داخل الاتحاد، فضلًا عن تجارة هذه الدول مع بعضها. (المترجم)

عنه، هناك العديد من الخيارات الأخرى المتميِّزة. فقد بدأ الشعب في الحديث عن الانسحاب الناعم (Soft Brexit) والانسحاب الكامل (Hard Brexit)، وكان لكلٍّ من هذين الشكلَيْن العديدُ من المتغيِّرات. لكن مَن كان سيقرِّر؟ بعد أن رُفِضَتْ خطَّة مايو مرارًا، عُرض على البرلمان ثمانية بدائل، لم يحصل أيٌّ منها على دعم الأغلبية. وعلى الرغم من الضغط عليها للبحث عن حلٍّ وسطٍ مع حزب العمَّال (Labour Party)، بدت ماي غير مستعدَّة لتغيير موقفها؛ خوفًا من حدوث انشقاقاتٍ داخل حزبها. وبالنظر إلى حجم الخلاف، ارتفع الصوت القائل بأنه: بغضِّ النظر عن القرار الذي توصَّل إليه السياسيون، يجب طرح الأمر للتصويت الشعبي مرةً أخرى. غير أن هذا الموقف كان يخبِّئ بداخله سؤالًا عمَّا سيحدث إذا صوَّت الناس ضد القرار. فهل سنعود مرةً أخرى إلى المربع الأول؟

من بين أمور عديدة، يكشف إخفاق خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي عن الافتقار الواضح إلى التواصل بين المواقف التي تتبنَّاها الأحزاب السياسية الرئيسة، مع إجراءاتها الراسخة في اختيار القادة وإعلان السياسات، ورأي الشعب. فكيف يمكن أن تظهر فجوةٌ بهذا الحجم داخل نظام الديمقراطية التمثيلية الذي أثبت حتى الآن أنه قادر على التكيُّف والمرونة؟ يتمثَّل أحد الأسباب في ما اقترحه تحليلي في **الفصل الثاني** للبنى المعقَّدة للغاية والمترابطة لصنع القرار التي ظهرت في البلدان الرأسمالية المتقدِّمة، والتي تربط بين الحكومة والمؤسسات المالية والسوق ومنظمات المجتمع المدني. إذ تطمح هذه القرارات إلى احتساب ليس فقط الحقائق الموضوعية التي تحدِّد الخيارات البديلة المختلفة، ولكن أيضًا العناصر غير الملموسة مثل الميول النفسية والمشاعر التي من الممكن أن تؤثر في السوق أو نتائج الانتخابات. وقد شكَّل التوجُّه المنطقي للتفكير الحسابي تلك البنى لتسهيل اتخاذ القرار الأمثل من قِبَل الخبراء الذين يُفترض تجرُّدهم من التحيزات الأيديولوجية. فهل يمكن شمول مثل هذه المجموعة

المعقَّدة من القرارات المترابطة ضمن خيار بسيطٍ مكوَّن من نعم أو لا في استفتاء شعبيٍّ؟

يتعلَّق السؤال الذي أثاره خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي بموضعِ السيادة ذاته، فهذا هو مقياس الأزمة المهيمنة. ومنذ ما يقرب من قرنٍ من الزمان، وفي خضمِّ أزمةٍ أخرى للديمقراطية البرلمانية غدت مستشرية، كتب كارل شميت Carl Schmitt استبصارًا مهمًّا في هذا الصدد:

ينطوي كلُّ قرار قانونيٍّ معيَّن على لحظة لا مبالاة من منظور المحتوى؛ لأن الاستدلال القانوني لا يمكن تتبُّعه من حيثُ التفاصيل النهائية لمقدماته المنطقية، ولأن الأوضاع التي تستدعي اتخاذ القرار تظلُّ لحظةً حاسمةً بشكلٍ مستقلٍّ... إن اليقين في اتخاذ القرار له أهمية خاصَّة في عصر النشاط التجاري المكثَّف؛ لأنه في الكثير من الحالات يأتي التبادل التجاريُّ على حساب الاهتمام باليقين القابل للإحصاء[١].

وبالطبع قد استنتج شميت من هذا أن القوة القانونية للقرار تنبع من اختصاص السلطة السيادية التي أصدرته، وكانت «مستقلة في رأيها عن صحَّة محتواه»[٢]. فما السلطة السيادية المختصَّة باتخاذ قرار يتعلَّق بخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي؟ «دَعِ الشعبَ يقرِّر»، هذا ما أعلنه رئيس الحكومة المنتخبة على نحوٍ مباغت، وبشكلٍ متغطرسٍ يتعذَّر تفسيره. وعندما قرَّر الشعب ذلك، حتى لو لم يحدث بأغلبية مريحة، وجب على الحكومة أن تتفاوض مع السلطات الأوروبية حول الطرائق القانونية والفنية للانفصال. لكن خطَّة الحكومة يجب أن تتحوَّل إلى قانونٍ صادرٍ عن البرلمان؛ فهو سلطة التشريع السيادية. وعندما فشلت الخطَّة في حشد الأغلبية في البرلمان،

---

(1) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab 1992; (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 30.

(2) Schmitt, *Political Theology*, 31.

كان أمام الحكومة فقط مناشدة الاتحاد الأوروبي لمنحِهِ المزيد من الوقت لصياغة خطَّة مختلفة. لكن الاتحاد الأوروبي تفاوض بالفعل على خطَّة مع حكومة تمثِّل دولة صاحبة سيادة! والآن، حتى لو كان البرلمان قد اتخذ قرارًا بشأن خطَّة جديدة، أليس من المحتمِّ وضعُها للاستفتاء مرةً أخرى لإضفاء المشروعية على القرار؟ وليس مفاجئًا أن يكون شميت - الفيلسوف النموذجي للحكومة الاستبدادية المناهضة لليبرالية - هو المعبِّر عن هذا المأزق الهزلي للسيادة المُمزَّقة. لقد كان شميت ليقول: إن الليبراليين يحاولون حلَّ مشكلة السيادة عبر قمعها. ولكن الآن بعدما تداعى الملاذ الآمن للدولة التكاملية، أين تجد الديمقراطية الليبرالية سلطة اتخاذ القرار المختصَّة قانونيًّا والمشروعة أخلاقيًّا؟

لقد تفكَّك النظام الحزبي القائم في فرنسا إبَّان الانتخابات الرئاسية في مايو ٢٠١٧. فقد ترشَّح إيمانويل ماكرون Emmanuel Macron - الشاب صاحب الآراء السياسية المعتدلة المؤيد للعولمة والاتحاد الأوروبي - ترشَّح للانتخابات بوصفه رئيس حزب الجمهورية إلى الأمام La République En Marche، وهو الحزب الذي أسَّسه قبل بضعة أشهر فقط، وفاز على مارين لو بين Marine le Pen، زعيمة الجبهة الوطنية (Front National) اليمينية المتطرفة (التي أُعيدت تسميتها الآن بالتجمُّع الوطني (Rassemblement National). وقد تُركت الأحزاب الوسطية والاشتراكية التقليدية خائرة القوى وراءها. لقد كان هذا تقلبًا سريعًا بشكلٍ مذهلٍ لنظام الحزب، ربما لم يسبق له مثيل في نطاقه وسرعته في أي ديمقراطية غربية في مرحلة ما بعد الحرب (على الرغم من أنه قد حدث في عدَّة مناسباتٍ في السياسة داخل الولايات الهندية كما رأينا). غير أن ماكرون لم يكن شعبويًّا ديماغوجيًّا، فقد حاول إبراز فضائل الحكم المتوازن، وصنع السياسات العقلانية، والكفاءة التقنية، والتعاون الدولي في عالمٍ مُهَدَّدٍ بالمتطرفين الحانقين.

وفي نوفمبر ٢٠١٨، بدأت حركة السترات الصفراء Gilets Jaunes تتمدَّد عبر العديد من المدن الفرنسية بعد حملةٍ على الإنترنت ضد الزيادة الأخيرة في الضريبة المفروضة على الوقود. وبعد اشتداد قوتها، قيل إن ما يصل إلى ٣٠٠ ألف متظاهر كانوا يتجمَّعون في نهاية كل أسبوعٍ في أشهر الشتاء، مرتدين ستراتٍ صفراء مميزة لسائقي السيارات، معظمهم يتظاهرون بشكل سلميٍّ، وقلَّة منهم قاموا بتحطيم بعض الواجهات الزجاجية للمتاجر، وأشعلوا النار في السيارات، كما دخلوا في بعض المناوشات مع الشرطة. وقد كانت الاحتجاجات قويةً بشكلٍ خاصٍّ في مدن المقاطعات، حيث الاستياء الضخم من الرفاهية المبالغ فيها داخل المدن الكبيرة بينما يكافح الناس في الأطراف للتعامل مع الضرائب الباهظة، والخدمات السيئة، والدخل الضئيل. فبدأت الحكومة تشعر بالضغط، وجاءت الاستجابة على خطَّيْن: قمع الاحتجاجات العنيفة بقوةٍ مع فتح قنواتٍ للتشاور والحلول الوسطى في الوقت ذاته. وقُوبِل المتظاهرون بالغاز المسيل للدموع والرصاص المطاطي. وكان هناك عدد قليل من القتلى مع إصاباتٍ عديدة خطيرة. لكن الحكومة أعلنت أيضًا أنه سيتمُّ تعليق الزيادات الضريبية وارتفاع أسعار الكهرباء، وسيتمُّ رفع الحدِّ الأدنى للأجور. ونظرًا لأنه كان من الصعب التفاوض مع حركة بلا قيادة ومنظَّمة على نحوٍ أفقيٍّ، فقد نُظِّمت سلسلة من المناقشات العامَّة، التي بلغ عددها في نهاية المطاف أكثر من عشرة آلاف مناقشة على مستوى البلاد، حيث يمكن للناس العاديين التعبيرُ عن شكاواهم في حضور المسؤولين الحكوميين. وبحلول أبريل ٢٠١٩، قيل إن الدعم الشعبي للحركة، الذي بلغ ذروته ما يقرب من ٤٠ بالمائة من الذين شملهم استطلاعهم، قد انخفض في المدن الكبرى، على الرغم من أن الحراك كان لا يزال صامدًا داخل المناطق الريفية.

تتناسب حركة السترات الصفراء مع توصيفنا لحركات المعارضة الشعبوية، باستثناء جانبٍ واحدٍ مهمٍّ. وقد حصلت على الدعم من مختلف الأطياف السياسية، حيث صوَّت العديد من المشاركين في الاستطلاع في وقتٍ سابقٍ لصالح مارين لوبين اليمينية المتطرفة، وصوَّت آخرون لصالح اليساري الراديكالي جان لوك ميلينشون. وقد اجتمعت هذه الفصائل السياسية المتباينة على ما يبدو للمطالبة بسلسلةٍ من الإجراءات لتحسين الصعوبات الاقتصادية لمن هم خارج المناطق الحضرية المرفَّهة. وعندما زعمت الحكومة أن ضريبة الوقود هي إجراء لحماية البيئة في المقام الأول، ردَّ المحتجون بالإشارة إلى أن فرض ضريبة ثابتة من شأنه معاقبة الفقراء بدلًا من ردع أولئك الذين تسبَّبوا في جلِّ التلوث الذي تعاني منه البيئة. إلَّا أن ما لم تمتلكه الحركة هو الزعيم، وقد رفضت بثباتٍ تحوُّلها لمنظمة هرمية، مفضِّلة بدلًا من ذلك التجمُّع والتشاور بشكلٍ أساسيٍّ عبر وسائل التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت. وعلى الرغم من ذلك، تمَّ التركيز على الدالَّة العائمة للعدوِّ في شخصية ماكرون: الملك الطاغية يجب رمزيًّا قطعُ رأسه. ومن الجدير بالذكر أنه بعد التنازلات العديدة التي قدَّمتها الحكومة بشأن المطالب الاقتصادية، كانت الحركة تميل إلى التركيز على شعار سياسيٍّ رئيس واحد: يجب على ماكرون أن يرحل!

كانت الاحتجاجات التي أدت إلى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بالغةَ الدلالة في هذا السياق أيضًا. حيث أُنشِئت قائمة على الإنترنت بـ «توجيهات الشعب» يمكن من خلالها اقتراحُ القوانين والتصويت عليها عبر جمع التوقيعات عليها؛ وإذا حصل الاقتراح على أكثر من ٧٠٠٠٠٠ توقيع، يُقدَّم إلى الجمعية الوطنية، حيث يمكن تحويله إلى قانونٍ وطرحه لاستفتاء شعبيٍّ. وقد أُطلق على المجموعة الضخمة من المشاركات، التي نتجت عن آلاف الاجتماعات المحلية التي شكَّلت «الحوار المجتمعي الكبير» الذي دعا إليه

ماكرون، أُطلق عليها: كتاب المظالم cahiers de doléances؛ وهو ما يعيد إلى الذاكرة مجموعةً مماثلةً طلبها لويس السادس عشر قبيل اندلاع الثورة الفرنسية بأيامٍ قليلة[٣]. كان هناك - كما أوضحتُ في **الفصل الثالث** في سياق تعريف لاكلاو للشعبوية - فائضٌ من غياب الانضباط المتوازن في الحركة، كما هو الحال في الحركات الشعبوية كافةً، وهو ما يمثِّل مصدر قوتها لا ضعفها. ولهذا فاجأت طاقة هذه الحركة ومرونتها المتحرِّرة من القيادة داخل فرنسا معظمَ المراقبين.

هناك أوجه تشابه مهمَّة في الخلفية الاجتماعية لأولئك الذين صوَّتوا لصالح خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي في إنجلترا وأصحاب السترات الصفراء في فرنسا. ففي الغالب، كان المصوِّتون المؤيدون للانفصال عن الاتحاد الأوروبي ينتمون جغرافيًّا إلى المقاطعات الصناعية والريفية البريطانية القديمة، حيث متوسط الدخل منخفض، والبطالة مرتفعة، والمؤهلات التعليمية غير كافيةٍ للحصول على وظائف جيدة. في حين كان السواد الأعظم من الناخبين المؤيدين للاحتفاظ بعضوية الاتحاد الأوروبي يقيمون في لندن ومناطق حضرية مرفَّهة أخرى، وكانوا أفضل تعليمًا وينتمون إلى الطبقات المتوسطة العليا (بالإضافة إلى سكان إسكتلندا وأيرلندا الشمالية، الذين صوَّت معظمهم للبقاء). وفي فرنسا، كان المتظاهرون ينتمون إلى المناطق المُهمَّشة، فقد كانوا - بشكلٍ عامٍّ - من الفئة الأكبر سنًّا والأقل تعليمًا، ولديهم شعور راسخ بالحرمان من الممكنات الجديدة للفرص الاقتصادية. وتلك سمة عامَّة للانتفاضات الشعبية في البلدان الرأسمالية الغربية: فهي تعكس تفاوتًا ملحوظًا على نطاقٍ واسعٍ في الدَّخل والفرص والتوقعات المستقبلية، بين أولئك القادرين على ولوج الجيوب الحضرية لمجتمع

(3) Jeremy Harding, "Among the Gilets Jaunes," *London Review of Books* 41, no. 6 (2019): 3-11.

الرفاهية وأولئك الذين يرسلون إلى الأطراف المتداعية[٤]. وفي بريطانيا، كان المصوِّتون لصالح خروجها من الاتحاد الأوروبي مستاءين بشكلٍ خاصٍّ من المهاجرين الجدد من أوروبا الشرقية الذين كانوا - على عكس الموجة السابقة من الهجرة التي جاءت بمهاجرين من مستعمراتٍ أخرى - مصدرَ تهديدٍ مستمرٍّ بالاستيلاء على وظائف الطبقة العاملة المحليَّة. ومن المهمِّ أيضًا القول: إنه على النقيض من أعمال الشغب الدورية في بريطانيا أو التمردات التي تحدث داخل الضواحي التي يسكنها مهاجرون فقراء في فرنسا، فإن عمليات الحشد لم تشمل السكّان المهاجرين على الإطلاق. فالانتفاضات الشعبوية تستثني أصحاب الثقافات الهامشية منها. إنها ترفع شعار إعادة خلق الشعب الأصيل للأمَّة.

(4) A widely discussed demonstration of the growing inequality in Western countries is Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2017).

لقد حدَّدت شانتال مووف أزمة الهيمنة التي عصفت بالديمقراطيات الغربية بوصفها لحظةً شعبويةً. وبعد تحليل لاكلاو، جادلت مووف بأن التعدُّد الهائل للمطالب غير المتجانسة التي لم تُوَفَّ قد زعزع استقرار الدعائم القائمة للحكم. ولا تأتي المعارضة للنظام السائد من أي جماعة أو طبقة معيَّنة، ولا تقتصر على تشكيلٍ أيديولوجيٍّ محدَّد. لقد فتحت فترة تنظيم الحكومة التي خلقتها الأزمة إمكانيةَ ظهور «الشعب» بوصفه موضوعًا سياسيًّا جديدًا[٥].

ولكن - كما تقول مووف - هناك اتجاهان شعبويان يتعارضان مع بعضهما. إذ تؤكِّد الشعبوية اليمينية على السيادة الوطنية بوصفها مؤلَّفةً فقط من «السكَّان الأصليين»؛ حكم الأغلبية ومعاداة الأجانب (xenophobic). وعلى النقيض من ذلك، تتحدَّث الشعبوية اليسارية عن السيادة الشعبية، وتشدِّد على المساواة والعدالة الاجتماعية. حيث تبشِّر الشعبوية اليسارية باستراتيجية هيمنة تدعم الديمقراطية بوصفها الطريقةَ الخطابية الرئيسة التي ستنتج «الشعب» بوصفه موضوعًا سياسيًّا جديدًا. وعبر رفضها للإجماع النيوليبرالي حول الخضوع غير السياسي لقيم السوق، يجب على الشعبوية اليسارية التمسُّك بالفضيلة الجمهورية المدنية للمشاركة الشعبية النشطة في السيادة[٦]. وبشكلٍ محدَّد، من الواجب تقدير القوة السياسية للعلاقات العاطفية التي تجمع الناسَ في هيئةٍ جماعيةٍ مثل الأمَّة.

---

(5) Chantal Mouffe, *For a Left Populism* (London: Verso, 2018).

(٦) على الرغم من أنها لا تجادل في مجموعةٍ متنوِّعةٍ من الشعبوية اليسارية، فإن ويندي براون بعد انتقادها للغياب السياسي المتفشي الذي جلبته العقلانية النيوليبرالية، تدافع أيضًا عن العودة إلى المثالية الجمهورية اليونانية أو المدنية القديمة في:
Homo politicus. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution (New York: Zone Books, 2015).

على الرغم من أن مووف تشير إلى حركاتٍ مثل بوديموس في إسبانيا وسيريزا في اليونان، فإن وصفها للشعبوية اليسارية تخطيطيٌّ (programmatic) على نحوٍ أكثر من مجرَّد كونه سردًا للاتجاه السياسي الفعلي. لكن الفحص الدقيق لاقتراح مووف يظهر أنه لا يمكن الوصول إلى هدفها التخطيطي المقصود إلَّا إذا تجاوزت الحركة نطاق الشعبوية. وهنا يمكننا التساؤل: لماذا؟

لقد رأينا أن الهيمنة البرجوازية قد تحقَّقت في ظلِّ دولة الرفاه من خلال مشروعٍ بيداغوجيٍّ طويل الأَمَد؛ لإنتاج ذات-مواطن حاملة لحقوق اجتماعية. وقد تحوَّل ذلك مع النيوليبرالية عبر مشروعٍ بيداغوجيٍّ آخر أفضى إلى إنتاج ذات-مستهلك يمكن حثُّها على الاستجابة للمحفزات والعقوبات. وكانت النتيجة - كما تدَّعي مووف بشكلٍ صائبٍ - هي تفريغ السياسة وانتشار اللامبالاة بين الناخبين. وكانت هذه هي اللحظة التي حاولت فيها الحركات والقادة الشعبويون التوسُّل بالتقاليد المنسيَّة للمبادرة السياسية الشعبية. لكن الشعبوية - كما رأينا في حالاتٍ عديدة - تقتصر بالضرورة على سلسلةٍ من المعارك التكتيكية. فليس لديها القدرةُ على صياغة استراتيجية هيمنة مستدامة لخلق ذاتٍ سياسية جديدة. وتكْمُن المشكلة الملحَّة في أنه من أجل تهيئة الموارد لتنفيذ سياسات العدالة الاجتماعية، يجب أن تعتمد الأنظمة الشعبوية على الإيرادات المحصَّلة من الشركات الرأسمالية الربحية. ومن ثَمَّ، فإن صلاحية الأنظمة الشعبوية لتولي مقاليد الحكم مقيَّدةٌ بالربحيَّة المستمرة للقطاعات الصناعية التحويلية والشركات المالية القائمة. إن الشعبوية غير قادرةٍ على تملُّك استراتيجية لتغيير بنى الملكيَّة أو الإنتاج.

وعلى الرغم من أن مووف تدَّعي أن الشعبوية اليسارية ستكون معاديةً لرأس المال، ليس من خلال امتياز الطبقة العاملة، ولكن بسبب وجود العديد من نقاط العداء بين رأس المال ومختلف أقسام الشعب، فإنها تفترض بشكلٍ خاطئ أن تسريح الطبقة العاملة وتشتُّتها داخل المجتمعات

الرأسمالية الغربية الراهنة ينطبق بالمثل على الطبقة الرأسمالية[٧]. وهذا ليس صحيحًا. ففي الواقع، يشكِّل أصحاب رأس المال الطبقةَ الأساسية الوحيدة التي تدرك تمامًا مصالحها، وتمتلك التنظيم للعمل على نحوٍ سياسيٍّ عابرٍ للقوميات داخل أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية. وليس ثمة حُجَّة أفضل لإثبات ذلك من الطريق الذي سلكته للحفاظ على نفسِها في أثناء الأزمة المالية في عامي ٢٠٠٨-٢٠٠٩ وبعدها.

(7) Mouffe, *Left Populism*, 49-50.

التغلُّب على الأزمة المالية

ما بدأ مع انفجار فقاعة المضاربة داخل سوق الرهن العقاري (subprime) في الولايات المتحدة، تحوَّل إلى أزمةٍ كاملةٍ في سبتمبر ٢٠٠٨ عندما اضطر كلٌّ من فاني ماي Fannie Mae وفريدي ماك Freddie Mac - وهما مصرفان رئيسان للرهن العقاري - إلى قبول الاستحواذ عليهما من قِبَل الحكومة الفيدرالية. وبعد ذلك بأسبوع، أفلست شركة الاستثمار العملاقة ليمان براذرز Lehman Brothers، مما أدى إلى انهيار سوق الأسهم وتعريض النظام المالي بأكمله للخطر. وبعد فترة وجيزة، ومع الوضع في الاعتبار التورُّط العميق للبنوك الأوروبية في سوق الرهن العقاري داخل الولايات المتحدة، انتقلت موجات الصدمة عبر المحيط الأطلسي. وقد وصف بن برنانكي Ben Bernanke - الذي كان آنذاك رئيس المجلس الاحتياطي الفيدرالي Federal Reserve - الأزمة المالية في الفترة من سبتمبر إلى أكتوبر ٢٠٠٨ بأنها الأسوأ في التاريخ العالمي، وعلى نحوٍ يتجاوز أيضًا ما يُعرف بالكساد الكبير Great Depression[٨].

يشير آدم تووز Adam Tooze - في بحثه المُتقن عن أصول الأزمة وما بعدها - إلى أنه داخل النظام المالي العالمي الذي يمتدُّ محوره المركزيُّ بين الولايات المتحدة وأوروبا، يوجد فقط ما بين عشرين إلى ثلاثين مصرفًا يملكون أهميةً كبيرةً. وكلُّ مصرفٍ من تلك المصارف تتعلَّق به مائة شركة مالية على مستوى العالم بأَسْرِه، وهي معروفة في عالم الأعمال باسم «المؤسسات المالية المهمَّة للنظام»[٩]. وتسيطر هذه البنوك والأشخاص الذين

(8) Ben S. Bernanke, *The Courage to Act: A Memoir of a Crisis and Its Aftermath* (New York: Norton, 2015).

(9) Adam Tooze, *Crashed: How a Decade of Financial Crises Changed the World* (New York: Viking, 2018), 13;

ستُذكر أرقام الصفحات بعد ذلك بين قوسَيْن داخل المتن.

يديرونها على شبكةٍ مركزيةٍ بالغة القوة تتمتَّع بسلطةٍ واسعةٍ على معيشة الشعوب داخل معظم الدول-القوميات. فحجم التمويل العالمي - على سبيل المثال - أكبر بكثيرٍ من حجم التجارة العالمية. ومن الأمور المهمَّة أيضًا حقيقة أن الدولار هو المتعهد الرسمي لاحتياطي السيولة داخل النظام المصرفي العالمي. لقد كشفت الأزمة وطرق معالجتها - على نحوٍ لا لَبْسَ فيه - أن البنك المركزي الأوروبي أصبح أمريكيًّا بالكامل (١٨).

ومع ظهور الأزمة بداية من سبتمبر **٢٠٠٨** فصاعدًا، طالب قادة التمويل العالمي بتدخلٍ حكوميٍّ كبيرٍ وحاسمٍ من أجل إنقاذ الصناعة، كما لو كان الوضع أشبه بحالات الطوارئ العسكرية. وكان لهم ما أرادوا. ويلاحظ تووز أن الأزمة «قُوبِلت بحشدٍ كبيرٍ من تدابير الدولة على نحوٍ غير مسبوقٍ في تاريخ الرأسمالية» (١٦٥ - ٦٦). وبقيادة برنانكي، وتيموثي جايتنر رئيس الاحتياطي الفيدرالي في نيويورك، ووزير الخزانة هنري بولسون، اجتمعت شخصياتٌ رئيسة من وول ستريت مع كبار القادة السياسيين، بما في ذلك الرئيس جورج دبليو بوش والمنافس الرئاسي للحزب الديمقراطي باراك أوباما؛ لحثِّ الحكومة على اتخاذ إجراءاتٍ فورية. وعندما رفض مجلس النواب الذي يسيطر عليه الجمهوريون تمريرَ تشريعٍ لإعداد برنامج إغاثة الأصول المتعثرة (TARP)، حيث احتجَّ الأعضاء المحافظون بأن إقرار هذا البرنامج من شأنه أن يؤدي إلى تأميم الشركات الخاصَّة، أفرط القادة الماليون في التحذير من أن تراخي الحكومة في التدخل المباشر والفوري قد يُفقد الولايات المتحدة اقتصادها في غضون أيام. ومن ثَمَّ، مُرِّرَ البرنامج. وباستخدام جمعٍ مركَّبٍ من القروض الضخمة للبنوك، وإعادة الهيكلة الرأسمالية، وشراء الأصول، وضمان الدولة للودائع المصرفية، أنفقت الحكومة ما مجموعه تريليون دولار لتحقيق الاستقرار داخل النظام المالي. وقد مُنحت شركات السيارات الكبرى - بما في ذلك كرايسلر وجنرال موتورز - مجموعة من حزم الإنقاذ. كما خفَّض مجلس الاحتياطي الفيدرالي سعرَ الإقراض إلى الصفر.

كان الأمر الأكثر دلالةً على سلطة قادة رأس المال وقدرتهم على تأمين مصالحهم، هو الطريقة التي تصرف بها الاحتياطي الفيدرالي لإنقاذ البنك المركزي الأوروبي عندما واجه مشكلاتٍ خطيرةً في عام **٢٠٠٩**. فكان وجود ما يُسمَّى بخطوط المقايضة (swap lines) التي سمحت بإعادة تعيين سندات الدولار إلى اليورو أو الجنيه الإسترليني، والعكس بالعكس، يشير إلى إمكانية تجنُّب أزمة العملة في أوروبا؛ نتيجةَ دعم الدولار. ولكن الأهم من ذلك - كما يقول تووز - هو أن الاحتياطي الفيدرالي قدَّم بالفعل أموالًا ضخمةً للبنوك الأوروبية دون الإعلان عن ذلك على المستويين الشعبي أو السياسي (**٢١٥**). بدا إذن أن اعتبارات الشفافية الديمقراطية لا موضع لها حال وجود أمر خطير يمسُّ استقرار الأسواق على نحوٍ مباشر. وكما لاحظ رئيس مجموعة اليورو Eurogroup جان كلود يونكر من لوكسمبورج، بعد توقيفه بتهمة الكذب في تصريحاته المتعلِّقة باجتماعٍ بين كبار المصرفيين الأمريكيين والأوروبيين: «لقد كنتُ منخرطًا في نقاشاتٍ سريَّة مغلقة... إنني على استعدادٍ لقبول الإهانة؛ لأنني لم أكن ديمقراطيًّا على نحوٍ كافٍ، لكنني كنت أودُّ أن أُظهر خطورة ما نحن فيه... عندما يصبح الوضع حرجًا، عليك أن تكذب»[١٠].

لم يشكِّل أصحاب رأس المال في الولايات المتحدة والدول الكبرى في أوروبا كتلةً متجانسةً. فقد كان هناك العديد من الاختلافات في المصالح والرهانات. لكن علاقات السلطة غير المتكافئة وروح التضامن والتفاهم مكَّنتهم من اتخاذ قراراتٍ حاسمة ستخرجهم في نهاية المطاف من الأزمة. وهكذا، كانت الغلبة لرأي المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل بعدم التحامل على المصوِّتين الذين لم يرغبوا في المساهمة بتحمُّل تكاليف خطَّة الإنقاذ اليونانية على قرار أوروبا بإجبار حكومة سيريزا على قبول خطَّة التقشف

(10) Jean-Claude Juncker, quoted in Tooze, *Crashed*, 382.

القاسي، على الرغم من أن الحل العقلاني كان يتمثَّل في إعادة هيكلة ديونها. لم تكن العلاقات بين اللاعبين الأمريكيين والأوروبيين سَلِسَةً على نحوٍ دائمٍ. وإلى جانب ذلك، ظهرت الصين أيضًا بوصفها لاعبًا حاسمًا. ففي سلسلةٍ من إجراءات التعاون الصريحة، ساعدت سياسات التحفيز المالي التي اعتمدتها الصين في عام **٢٠٠٩** في التغلُّب على الأزمة العالمية. ولم يكن الفوز حليفًا دائمًا للتكنوقراطيين، فقد كان الفهم السليم للسياسة والأيديولوجيا جزءًا من الوعي الذي وجَّه أعمال قادة الطبقة الرأسمالية في هذه اللحظة من الأزمة. وكما يوضِّح تووز: إن «الخيار السياسي والأيديولوجيا والقوة عناصرُ متوفرة داخل كل موضعٍ من فصول تلك الرواية مع نتائج مترابطة منطقيًا للغاية»[١١].

(11) Tooze, *Crashed*, 614.

إن احتمالات فوز الحركات اليسارية الشعبية - مثل حركة النجوم الخمسة الإيطالية، وبوديموس الإسبانية، أو سيريزا اليونانية - بالانتخابات والانضمام إلى الحكومات وتوجيه القرارات في اتجاه أكثر ملاءمةً لاحتياجات الناس العاديين، لا يمكن الاستخفافُ بها. كما يمكن لهذه الحركات أيضًا أن تلعب دورًا مهمًّا في الحفاظ على السياسات البغيضة والعنيفة التي ينتهجها التيار الشعبوي اليميني. لكنها في الوقت ذاته غير قادرةٍ على تخطي الحدود التي تنطوي عليها السياسة الشعبوية، حيث ستواصل الاعتماد على زعيمٍ يتمتَّع بشخصية كاريزمية يقع على رأس الحركة أو في مركزها، كما أن انحرافهم في اتجاه استخدام السلطة لتغدو تعسُّفيةً واستبداديةً - حتى لو تخفَّى ذلك وراء دعاوى مزاعم تحقيق العدالة للشعب - هو أمر يبدو محتَّم الحدوث. سيكونون على يقظةٍ أيضًا بضرورة الحفاظ على قيم السوق؛ نظرًا لأن التدفُّق الثابت للإيرادات من الأعمال التجارية هو مصدر تمويل نفقاتهم الاجتماعية. ومع الوضع في الاعتبار تلك الحدود، لا يمكن للشعبوية اليسارية في ذاتها أن تضع استراتيجيةً طويلة الأَمَد للتحوُّل القادر على الهيمنة.

من المهمِّ أيضًا أن نلاحظ أن الأزمة العميقة التي أدت إلى زعزعة البنى الاقتصادية والسياسية الراسخة في البلدان الرأسمالية الغربية، قد نتج عنها ردود أفعال أكثر راديكاليةً من اليمين بشكلٍ يفوق اليسار. فقد كان الشعبويون اليمينيون يمتلكون الرغبة في الهيمنة على القواعد القانونية والدستورية والتقاليد الديمقراطية والمعايير المؤسسية، للحصول على مكاسب حزبية. وقد صاغوا بنجاحٍ روايةً جديدةً للقومية داخل المجال العام ترفض الفكرة الليبرالية للانتماء المدني، وتعيد - بدلًا من ذلك - تعريف الدولة القومية بوصفها مُشكَّلةً من شعب-أُمَّة متجذِّرة ثقافيًّا، وهي تستهدف

تحديدًا بهذا التعريف المهاجرين الأجانب بوصفهم أعداء من الناحية الثقافية. ومن الجائز أن يمثِّل هذا التحديد مشروعًا بيداغوجيًّا طويل المدى يهدف إلى تحقيق الهيمنة. وإلى جانب حقيقة أن معاركهم التكتيكية تهدف إلى تسهيل الحكم المركزي والاستبدادي والتعسُّفي، فليس ثمة شكٌّ في أن الشعبويين اليمينيين قد شرعوا في استراتيجيةٍ لإعادة تشكيل المجتمعات الرأسمالية الغربية على أساسٍ مختلفٍ ويدعو إلى القلق.

على النقيض من ذلك، أظهر الشعبويون اليساريون أن لديهم جذورًا أكثر رسوخًا بكثيرٍ داخل النظام الحالي، ولم يقترحوا أكثر من الوعد بالعودة إلى الأيام السعيدة للديمقراطية الاجتماعية والتعدُّدية الثقافية. وكما رأينا، وعندما أُتيحت لهم الفرصة لإدارة الحكومات، فقد تعثَّرت نتيجة عدم قدرتهم على اختراق القواعد المؤسسية القائمة، وتحدي البنى المهيمنة اقتصاديًّا. إذ لم يتمكَّنوا من ابتكار رواية تمتلك قوةً عاطفيةً تربط الشعب-الأُمَّة بالدولة-القومية، ويمكنها مواجهة النسخة اليمينية من القومية. وهناك احتمال مختلف في حركة شعبية على مستوى القاعدة مثل السترات الصفراء إذا ظلَّت تقوم بدورها بوصفها حركة معارضة وتقاوم إغراء تحويل نفسها إلى حزبٍ انتخابيٍّ. وهناك دلائل على أن الحركة قد تمكَّنت في غضون أشهر من إدخال عدَّة إجراءاتٍ مؤسسية جديدة لجعل الحكومة مسؤولةً أمام الشعب دون اللجوء إلى وساطة ممثلي الأحزاب. يمكن للمرء أن يتخيَّل أن هذا النجاح هو ما أطلق عليه أنطونيو غرامشي سابقًا: استراتيجية التحول الجزيئي؛ وهو جهد طويل الأَجَل في حرب المواقع. ولكن هذا شيء - على الأقل في هذه اللحظة - يكْمُن في مستقبلٍ مجهولٍ.

ومن ثَمَّ، لا بدَّ من العودة إلى السؤال الذي طرحه غرامشي ذات مرة: ما القوة الاجتماعية التي يمكنها صياغة استراتيجية هيمنة تتجاوز المعارك التكتيكية للشعبوية لوضع الأُسس لتحوُّل اجتماعيٍّ مُعبِّر؟ عندما توجد طبقة اجتماعية أساسية - أصحاب رأس المال - واحدة منظَّمة تنظيمًا جيدًا،

وتمتلك وعيًا ذاتيًّا في مقابل تشرذم الطبقات الأخرى وتفكُّكها، فأين يمكننا أن نجد القوى الفاعلة التي يمكنها تبنِّي نضال مضاد للهيمنة؟ قبل أن أجيب عن هذا السؤال الأخير، دعوني أراجع الوضع في عالم ما بعد الاستعمار.

خطُّ الصَّدع الجديد

دعوني أبدأ بإخضاع فرضية - تبدو جامحةً إلى حدٍّ ما - لتحليلي عن السياسة الشعبوية في الهند. لقد أنتج التطور الرأسمالي في بلدان مثل الهند - التي تُعَدُّ من الاقتصاديات الناشئة - خطًّا جديدًا للصَّدع يقاوم على امتداده المعارك الضخمة المتزايدة. وإذا سمحنا باستخدام لغة جدلية قديمة الطراز، فقد نقول: إن تناقضًا جديدًا قد شرع في الظهور. فبدلًا من التناقض بين قطاعات الاقتصاد التقليدية والحديثة أو بين رأس المال والعمل، فإن التناقض الجديد قائمٌ بين المجال الاقتصادي المنظَّم رسميًّا الذي يهيمن عليه رأس مال الشركات ويدفعه منطق التراكم والامتداد الضخم والواسع لما يُسمَّى بالاقتصاد غير الرسمي، وهو جزء لا يتجزَّأ من علاقات السوق، ولكنه يُستنسخ بشكل أساسيٍّ من خلال منطق تلبية متطلبات الإعاشة. وقد أدى ظهور هذا التناقض إلى تغييراتٍ كبيرةٍ في استراتيجيات الثورة السلبية التي نُفذت نيابةً عن أصحاب رأس المال. وفيما يتعلَّق بالاقتصاد المنظَّم بشكلٍ رسميٍّ، فمن المتوقَّع أن يضمن الابتكار التكنولوجي، والاستفادة من أسواق التصدير المناسبة، والعلاقات القوية مع الشبكات المالية العالمية، ونظامًا تنظيميًّا وضريبيًّا ملائمًا بشكلٍ مناسبٍ لضمان ظروف تراكم رأس المال؛ إذا سارت الأمور على ما يرام، بمعدل نموٍّ ١٠ في المائة أو أعلى كل عام. وسيستفيد كلٌّ من يشارك في الاقتصاد الرسمي تقريبًا من هذا النموِّ. فلن يستفيد أصحاب رأس المال والموظفون الإداريون فقط، بل حتى العمَّال والموظفون الآخرون المشاركون في الإنتاج والمبيعات والخدمات الأخرى سيحصلون على نصيبٍ من المكاسب، وإن كان غير متكافئ. والنتيجة هي أنه في كل مستوى من مستويات الهيكل الوظيفي، فإن دخول الملَّاك والمديرين والعاملين في القطاع الرسمي أعلى بكثير - وعلى نحوٍ متزايدٍ - من تلك التي في القطاع غير الرسمي.

هنا يمكننا الحديث عن نتيجتَيْن رئيستَيْن. **أولًا**: يمكن تقديم الحُجَّة ونشرها بقوةٍ من خلال وسائل الإعلام التي يسيطر عليها رأس مال الشركات، بأن النمو السريع للقطاع الرسمي هو الطريقُ الآمن لخلق فرص العمل والدَّخل الذي سيعزِّز الاقتصاد بشكل عام، من خلال التدفُّق إلى الداخل والخارج بواسطة المنتجين الإضافيين ومقدمي الخدمات. **ثانيًا**: وعلى العكس من ذلك، فإن التفاوت المتزايد والواضح بين الدخول وأنماط الحياة على جميع المستويات في القطاعَيْن الرسمي وغير الرسمي، ناهيك عن القطاع التقليدي غير القابل للنموِّ بالفعل، يمكن أن يفضي إلى الحُجَّة المضادة: أن النموَّ السريع للقطاع الرسمي يؤدي إلى نتائج متحيِّزة وغير عادلة، ولا يعود بالثراء سوى على شريحة محدودة جدًّا تتكوَّن من الطبقة الوسطى الحضرية والطبقة العاملة المنظَّمة، بينما يتسبَّب في البؤس لملايين ممَّن أُبعدوا عن سُبل معيشتهم التقليدية، ويسعون جاهدين للحصول على الكفاف في القطاع غير الرسمي المتخم بقوة. وقد أفضت هاتان النتيجتان السياسيتان المتعارضتان معًا إلى تناقضٍ جديد.

بأيِّ معنى يكون جديدًا؟ إذا اتبعنا منطق كاليان سانيال Kalyan Sanyal، فلا يمكن فهمُ التراكم الأوليِّ في اقتصادات ما بعد الاستعمار اليومَ ضمن النموذج القديم للانتقال من الاقتصاد الزراعي التقليدي إلى الاقتصاد الصناعي الحديث. إذ إن نمو الاقتصاد الرسمي يتطلَّب بالفعل امتلاك الأراضي الزراعية للمصانع والبلدات والطرق والمطارات، وما إلى ذلك، وهو ما يتسبَّب في تشريد أعدادٍ كبيرةٍ من المزارعين والحِرفيين التقليديين وانخفاضٍ عامٍّ في المهن التقليدية. غير أن ظروف التراكم داخل الاقتصاد الرسمي لا يمكن أن تستوعب سوى جزء صغير من هؤلاء السكَّان المحرومين تحت فئة العمالة بأَجْر. ويُترك معظمهم ليعولوا أنفسهم داخل الاقتصاد غير الرسمي. ولا يمكن النظر إلى هذا الأخير على أساس أنه من بقايا الاقتصاد التقليدي، فهو ناتج عن النمو الرأسمالي. وفي الواقع، كلما

كان نمو القطاع الرسمي أسرعَ زادت كثافةُ القطاع غير الرسمي وانتشاره. وهكذا، فإن الرواية التاريخية للانتقال التدريجي من الاقتصاد الزراعي التقليدي إلى الاقتصاد الصناعي الحديث لا تصمد قبالة هذا الوضع.

يُعَدُّ الاقتصاد غير الرسمي هيئةً حديثةً تمامًا للمؤسسات والعمل، حيث تعمل في ظل ظروف السوق المحدَّدة. ويتمثَّل اختلافه الرئيس عن الاقتصاد الرسمي في قدرته على إعادة إنتاج نفسه فقط؛ لأن الشركات تعمل لضمان توفير الإعاشة، وليس من أجل تراكم رأس المال لتحقيق مزيدٍ من النمو. كما أنها تتلقى دعمًا حاسمًا من الدولة للحفاظ على مستويات العيش هذه، وهو ما تتحصَّل عليه عبر الضغط السياسي. إن الدولة قادرةٌ على توفير مساعدات الإعاشة تلك لفقراء الحضر والريف من خلال إنفاق جزء من الإيرادات المتولِّدة من القطاع الرسمي عبر برامج مختلفة للقضاء على الفقر. وهذا من شأنه أن يحدِّد طريقةً جديدةً لثورة رأس المال السلبية في بلدان ما بعد الاستعمار. ويمكن لأصحاب رأس المال إضفاء الشرعية على هيمنتهم على الاقتصاد بأكمله فقط من خلال السماح للمؤسسات الحكومية في الدولة بالعمل بوصفها وكالةً وسيطةً لتمكين الفقراء المحرومين من البقاء على قيد الحياة.

ليس الأمر كما لو أن التناقض بين رأس المال والعمل يختفي. إذ إن وجود مجموعةٍ كبيرةٍ من العمَّال العاطلين عن العمل هو بمثابة تراجع هابط في معدلات الأجور في القطاع الرسمي، على الرغم من أن استخدام التكنولوجيا المتطورة على نحوٍ متزايدٍ يمتلك أيضًا تأثيرًا مضادًّا في خلق حاجة للعاملين ذوي التعليم العالي والمهارات التقنية. لكنَّ المعارضة الهيكلية بين أصحابِ رأس المال وبائعي قوة العمل متواصلةٌ داخل مكان العمل. إن حقيقة أن العاملين في القطاع الرسمي لديهم أيضًا حقوق قانونية مثبتة قانونيًّا للتنظيم والمطالبة والتفاوض مع الإدارة، تمكِّنهم من الضغط على أصحاب عملهم للحصول على أجور أفضل، وظروف عملٍ ملائمة،

ومزايا، وما إلى ذلك. ومع ذلك، فإن المعرفة المشتركة بين الجميع بأن التوظيف في القطاع الرسمي أفضلُ بكثيرٍ وأكثر أمانًا من ظروف الحياة غير المستقرة داخل الاقتصاد غير الرسمي، تعزِّز الاهتمام الكبير للعمَّال في رفاه المؤسسة ونموها والقطاع الرسمي ككلٍّ. كما أن العمل داخل مؤسسة كبيرة يُنظر إليه على أنه فرصةٌ للانتقال الاجتماعي إلى الطبقة الوسطى. إن نموَّ أولئك الذين هم داخل قطاع الشركات وازدهارهم، بالإضافة إلى تطلُّع من هم خارجه إلى دخوله، يعمل على تعزيز هيمنة رأس مال الشركات على مجتمع الطبقة المتوسطة الحضرية. وفي الواقع، على عكس عشر السنوات التنموية بعد استقلال الهند، عندما قاد قطاع الدولة الاقتصاد، أصبح التوظيف الحكومي الآن - من حيثُ مكانته - في ذيل قطاع الشركات. وإذا استخدمنا لغةً قديمةً مرةً أخرى، يغدو التناقض بين رأس المال والعمل داخل القطاع الرسمي، أو بين المديرين والموظفين داخل القطاع العام، يبدو ثانويًّا مقارنةً بين القطاعَيْن الرسمي والحكومي ككلٍّ وغير الرسمي. ويمثِّل هذا الأخير التناقضَ الرئيس في عصرنا.

من المعروف أن ما سبق هو مُلخَّصٌ بسيط لحالةٍ بالغة التعقيد والتغيُّر. وعلاوة على ذلك، ثمة اختلافاتٌ كبيرة بين المناطق والقطاعات التي تحدِّد جدارة الفرضية على العمل، أو إلى أي مدى تعمل بوصفها تفسيرًا للاتجاهات الاقتصادية والسياسية الحالية. ومع ذلك، فإن فرضيتي ليست في مستوى فجاجة الشعارات العديدة من الحركات الشعبوية القوية اليوم، التي هي عَرَضٌ من أعراض خطِّ الصَّدع الأساسي الذي وصفتُه هنا.

ما دعاوى العديد من الأنظمة الشعبوية وإنجازاتها التي ظهرت في ولاياتٍ هندية مختلفة خلال العقود الأربعة الماضية؟ ثمة بعض السمات المشتركة. ففي المناطق الحضرية، عادةً ما يتمُّ اتخاذ الترتيبات الإدارية لحماية الأحياء العشوائية من الهدم بشكلٍ انتقائيٍّ أو توفير تعويضاتٍ مناسبة

حال وجود ضرورة استدعت إخلاء الأحياء الفقيرة من أجل تنفيذ مشروعات تطوير البنية التحتية، مثل السماح للباعة المتجوِّلين بالعمل في الشوارع، والتغاضي عن انتهاك قوانين العمل أو تلويث البيئة من قِبَل وحدات الإنتاج والخدمات الصغيرة. وفي المناطق الريفية، تتمُّ حماية صغار المزارعين - في بعض الأحيان - من فقدان أراضيهم، والإعفاء من القروض الزراعية، وتوفير المياه والكهرباء المدعَّمة للزراعة. وكثيرًا ما تعلن الحكومة عن حدٍّ أدنى لسعر دعم بعض السلع الزراعية؛ فإذا انخفض سعر السوق أقلَّ من السعر المُعلن، تتدخَّل الوكالات الحكومية لشراء المنتج من المزارعين. وينطوي ذلك الإجراء على تحقيق توازنٍ دقيقٍ بين ضمان عائداتٍ معقولة للمزارعين وضمان مُلاءمة السعر للمستهلكين الحضريين الفقراء. وتوفِّر معظم حكومات الولايات الهندية الحبوبَ الغذائية المدعومة لكلٍّ من فقراء الحضر والريف، والوجبات المجانية لأطفال المدارس الريفية. وتحظى المخطَّطات التي تحقِّق شعبيةً واسعةً في ولايةٍ واحدةٍ بإعادة استنساخها بسرعة داخل ولاياتٍ أخرى. وهكذا، أصبح مخطَّط توفير الأرز للفقراء مقابل ٢ روبية للكيلوغرام، الذي أطلقه رئيس وزراء ولاية أندرا براديش إن. تي. راما راو NT NT Rama Rao لأول مرة في الثمانينيات، أصبح رمزًا لحكومةٍ تهتمُّ بالفقراء لدرجة أنه لم يُعتمد من قِبَل معظم الولايات الهندية فحسب، بل ظلَّ سعره ثابتًا حتى بعد انقضاء ثلاثة عقودٍ على تدشينه. وقد أفضى الاحتجاج المتواصل من المزارعين إلى قيام حكومة ولاية تلو الأخرى بإعلان الإعفاءات من القروض المصرفية المستحقَّة، حتى على الرغم من أن معظم الخبراء يتفقون على أن هذا الإجراء لا يفيد المزارعين الفقراء؛ لأنهم عادةً ما يقترضون من المُرابين moneylenders، ومن الواضح أن هذا من شأنه إضعاف الحافز لتسديد القروض المصرفية. فما هو مهمٌّ في جميع مخطَّطات الشعبوية الحكومية تلك، وكذلك في الخطاب السياسي المستخدم لتبريرها

والاحتفاء بها، هو أنها لا تستبعد من نطاقها الطبقةَ الوسطى الحضرية فقط، بل أيضًا العاملين في القطاع الرسمي: فلا يُنظر إلى هذه المجموعات السكَّانية على أنها تستحقُّ الاهتمام الخاص من قِبَل الحكومة. فعلى سبيل المثال، كان مخطَّط دعم الغاز المنزلي النفطي المسال، الذي كان متاحًا للكلٍّ فيما سبق، يقتصر قبل بضع سنواتٍ على العائلات الفقيرة فقط، أما المستهلكون الأغنياء فيمكنهم الحصول عليه وفقًا لأسعار السوق. إن المساعدات الحكومية من هذا النوع تجد تبريرها الآن بشكلٍ متزايدٍ في اللغة الشعبوية بوصفها نوعًا من مساعدة الفقراء بدلًا من اللغة الكليَّة للرفاه الاجتماعي. لقد تغيَّر الوضع بشكلٍ بالغ الوضوح عن ذلك الذي كان سائدًا إبَّان الخمسينيات والستينيات، عندما كان الدعم الحكومي من هذا النوع موجَّهًا في المقام الأول إلى الطبقة المتوسطة الحضرية وكذلك فقراء المناطق الحضرية، الذين كانوا يخضعون لتقلُّبات نقصِ السوق وضغوط التضخُّم، في الوقت الذي كان فيه سكَّان الريف ينتمون إلى الاقتصاد الزراعي التقليدي الذي أنتج احتياجاته المعيشية الخاصَّة. واليوم ينعكس خطُّ الصَّدع بين القطاعَيْن الرسمي وغير الرسمي، مع الوضع في الاعتبار حقيقة أن هذا الأخير ليس قطاعًا تقليديًّا، ولكنه يقع بالكامل داخل السوق، في سياسات الشعبوية الهندية وشعاراتها.

من شأن ما سبق أن يُفضي إلى استراتيجيتَيْن بديلتَيْن للحكم. تتبع **الأولى** منطق تلبية المطالب المتفاوتة على نحوٍ انتقائيٍّ مع تحسين التكاليف والمساعدات المتوقَّعة، وتقسيم السكَّان المستهدفين، وإحباط محاولات التوحيد الجماعي للمطالب. وتتناسب هذه الاستراتيجية بشكلٍ جيدٍ مع المخطَّط النيوليبرالي للتنمية (أي تعزيز النمو السريع للقطاع الرسمي، ومن ثَمَّ الحفاظ على رفاه المجتمع المدني) مع إدارة المجتمع السياسي من خلال الاستخدام المتفاوت للتكتيكات النيوليبرالية. ولكي تكون ناجحةً، تتطلب

هذه الاستراتيجية مساعدةً من الدولة في التفاوض على العلاقات التجارية والمالية الدولية المناسبة لرأس المال الخاصّ؛ لإيجاد أسواقٍ للتصدير، وأموالٍ للاستثمار. وهو ما ينطوي على خطر تعريض الاقتصاد غير المتوازن - في كثيرٍ من الأحيان - لتقلُّبات السِّلع والأسواق المالية العالمية. وبالطبع، فقد انطلقت إمكانيةٌ جديدةٌ للعديد من البلدان الأفريقية والآسيوية في شكل مساعدة البنية التحتية والقروض الكبيرة من الصين. إلَّا أن الآثار السياسية لهذا الخيار غير واضحةٍ حتى الآن. كما أنها استراتيجيةٌ يجب أن تعتمد بشكلٍ كبيرٍ على الخبراء لتحقيق التوازن المستمر، من خلال النشر المعقَّد للأدوات التقنية، والمتطلبات المتعارضة غالبًا للعقل البيروقراطي، والمشروعية القانونية، والاحتياطات المالية، والشرعية السياسية. لكن التأثير المستهدف من هذه الاستراتيجية هو إخفاء خطِّ الصَّدع بين العالم المزدهر للاقتصاد الرسمي والمجتمع المدني والمناطق غير المستقرة للاقتصاد غير الرسمي والمجتمع السياسي.

ومع ذلك، يمكن أن تُجَابَه **الاستراتيجية الأولى باستراتيجةٍ ثانيةٍ** شعبوية معارضة تنجح في إنشاء سلاسل من التكافؤات بين العديد من المجموعات السكَّانية المتباينة التي يمتلكها شعور بالضيق؛ نتيجةَ عدم الوفاء بمطالبها. وبعدها تُخلق حدود داخلية بين النخبة الظالمة والشعب المضطهد: حيث يصبح الأول عدوَّ الأخير. وكما بيَّنتُ أعلاه، فإن السياسات الحكومية الشعبوية تعمل على تحديد تلك الحدود الداخلية بحيثُ تتوافق - إلى حدٍّ كبيرٍ - مع خطِّ الصَّدع بين القطاعَيْن الرسمي وغير الرسمي أو - وهو الشيء ذاته تقريبًا - بين المجتمع المدني والسياسي. وعندما تصل الحركة الشعبوية إلى السلطة، يجب أن تحافظ على حضور بلاغيٍّ قائمٍ على التناقض، وإلَّا فإنها تخاطر بخفوت صورتها الشعبوية. وعلى الرغم من أنه يعتمد بالضرورة العديد من التكتيكات النيوليبرالية في الاستجابة إلى المطالب وفقًا لمنطق

التفاوت، فإن النظام الشعبوي الناجح يتمكَّن من ملء الدوال العائمة لـ «الشعب» و«العدو» بمحتوى جديدٍ من أجل الحفاظ - على نحوٍ ملموسٍ - على الخطّ الذي يفصل بين مَن يملكون ومَن لا يملكون. وكما رأينا، فقد تحقَّق ذلك - في معظم الأحيان - عن طريق شخصنة السلطة السيادية في زعيم شعبيٍّ عُمِّدَ ليحكم بسلطاتٍ تعسُّفية واستبدادية. ومع ذلك، يجب تغطية الإنفاق على المخطَّطات الشعبوية من الإيرادات المتولِّدة بشكلٍ رئيسٍ من القطاع المنظم. ومن ثَمَّ، حتى في الوقت الذي تدين فيه النُّظُم الشعبوية بصوتٍ مرتفعٍ الأغنياء الفاسدين، وتسعى - عبر القانون والضغط السياسي - إلى انتزاع قَدْرٍ من الموارد المالية من قطاع الشركات، يكون لديها مصلحةٌ أيضًا في ازدهار هذا القطاع. إن استراتيجية الحكم الشعبوي - إذن - هي استراتيجيةٌ قائمةٌ على المسرحة البلاغية للحدود الداخلية بين الشعب وعدوِّه وتهويلها، وتقديم دعم الدولة للفقراء للمساعدة في الحفاظ على معيشتهم، ولكنها لا تبذل أيَّ محاولة للحدِّ من هيكل هيمنة رأس مال الشركات أو تحديه. وهكذا، على الرغم من أنه خيار محفوف بالمخاطر مع العديد من الأمور المتعذَّر تحقيقها، يمكن أن تصبح الشعبوية أيضًا استراتيجيةً للثورة السلبية لرأس المال. لكنها بالتأكيد ليست مقاومةً مضادةً لهيمنة رأس المال.

ومع ذلك، من خلال التشديد الصاخب على الصَّدع بين النخبة والجماهير، تعمل السياسة الشعبوية في ديمقراطيات ما بعد الاستعمار على إعادة إحياء الوعد المنسيّ بالسيادة الشعبية. ففي جانبها الحميد نسبيًّا، تعترف بالواجب الأخلاقي لضرورة وجود حكومة ديمقراطية تضمن للفقراء الحدَّ الأدنى من وسائل العيش، وتوافق على التفاوض على شروطٍ انتقائية واستثنائية - في كثيرٍ من الأحيان - مع مجموعات السكّان داخل ما أسميته المجتمع السياسي. غير أن جانبها المظلم يتمثَّل في الشرعية التي تضفيها على الأشكال العنيفة للغضب الشعبي بوصفها نوعًا من التكتيك للسياسة الديمقراطية. وفي تحليل «**الديمقراطية اللاليبرالية في الهند**» India's illiberal democracy، أشار توماس هانسن Thomas Hansen إلى كيفية ترويج «الجمهور العام» لسياسة شعبية من الهياج الانفعاليّ والغضب، بحيث غدا العنف هو «المعادل العام للعديد من الجماهير في الهند». وكثيرًا ما يقاس عُمق التحريض الشعبي وكثافته بحجم العنف الذي يُحدثه من جانب المحرضين ومؤسسات تطبيق القانون. ويشرح هانسن ذلك قائلًا: «إن القوة الاجتماعية والسياسية الأقوى في الهند اليوم ليست الدولة ولا القانون، لكنها الأفكار الراسخة عن السيادة الشعبية». وما يعنيه هانسن بالجمهور العامّ هو أشكال جماعية محدَّدة للتعبير عن المطالب الشعبية التي لا يمكن تأطيرها من خلال القواعد القانونية والدستورية لتأسيس الجمعيات المتبعة في المجتمع المدني. ويلاحظ هانسن أيضًا أن هؤلاء الجمهور ليسوا هم ذاتهم الطائفة التقليدية أو المجتمعات الدينية، بل يرمزون إلى «الشعب» (janata بالهندية)، وهي فئة أكثر انفتاحًا ومرونةً وغير محدَّدة مسبقًا، بل يجب ملؤها وإكمالها حتى تغدو فعَّالةً[١٢]. وهكذا، أصبح العمل السياسي

(12) Thomas Blom Hansen, "Democracy Against the Law: Reflections on India's Il- =

باسم السيادة الشعبية مشتملًا على العنف الذي يُعَبَّأ علنًا بوصفه نوعًا من تكتيكات الديمقرايطية.

وبما أن الشعبوية تعزف على الانقسام بين النخبة المتورطة في مجتمع مدنيٍّ مزدهر والجماهير البائسة التي تكافح من أجل البقاء داخل الاقتصاد غير الرسمي مع عدم امتلاكها استراتيجيةً مضادةً للهيمنة ولا مشروعًا بيداغوجيًّا، فإنها تفتح المجالَ بذلك أمام إمكانياتٍ تاريخية، بعضها واعد والآخر خطير. وهنا بعض منهما.

عندما تدرك الحركات والقادة الشعبويون أنهم لا يستطيعون مهاجمة الهيكل الحالي للهيمنة على رأس مال الشركات، في الوقت الذي يجب عليهم الحفاظُ على اشتعال الموقف بين الشعب وعدوِّه، يمكنهم توجيه الغضب الشعبي ضد هدفٍ أكثر سهولةً وضعفًا. والخطوة الشائعة هنا هي حشد الأغلبية - سواء كانت على مستوى العِرق أم المنطقة أم حتى الانتماء الحزبي - ضد فئةٍ أقليَّة يُزعم أنها تُلحق الضرر بالشعب-الأُمَّة أو تتآمر ضد الدولة-القومية. وتعمل على ملء دالتي الشعب والعدو بشكلٍ مناسب، وبالمحتوى الذي يُشعل الصراع من خلال تغليفه بروايةٍ تاريخية، وتقديم حلٍّ جذريٍّ له مثل الطرد أو تخفيض الرتبة إلى درجةٍ أدنى من المواطنة. وهكذا، غالبًا ما استهدف نظام رجب طيب أردوغان في تركيا الأكراد باعتبارهم مصدرَ تهديدٍ للأُمَّة الشعبية، وبعد محاولة الانقلاب على أردوغان في عام ٢٠١٦، قام بعملية تطهيرٍ جذرية للمؤسسات البيروقراطية والقضاء والهيئات التعليمية، ومن المفترض أن تقوم وسائل الإعلام بالتطهُّر من أنصار رجل الدين المنفيِّ فتح الله غولن، الذي زُعم أنه قائد مؤامرة عملاقة ضد الدولة-القومية. ويصف حزب رابطة الشعب Awami League في بنغلاديش حزبَ

= liberal Democracy," in *Majoritarian State: How Hindu Nationalism Is Changing India*, ed. Angana P. Chatterjee, Thomas Blom Hansen, and Christophe Jaffrelot (London: Hurst, 2019).

بنغلاديش الوطني المعارض بأنه المتعهد التاريخي لتدمير الأُمَّة-الشعب، ومن ثَمَّ هو غير مؤهلٍ لنيل الاستحقاقات الليبرالية للديمقراطية الانتخابية. ويشكِّك حزب بهاراتيا جاناتا والمنظمات الهندوسية التابعة له في الهند في ولاء الأقليَّة المسلمة، ويدَّعي مواصلتها العمل على تقسيم البلاد. وقد طرد الجيش في ميانمار عشرات الآلاف من مسلمي الروهينجا الأقليَّة، بعد التحريض المستمر بشراسةٍ من قِبَل الرهبان البوذيين. وعلى نحوٍ سلبيٍّ، أيَّدتْ حكومة أونغ سان سو كي المنتخبة ديمقراطيًّا هذه السياسةَ. ومن ثَمَّ، فإن الاستياء الشعبي من التفاوت والحرمان يتحوَّل إلى هجماتٍ غاضبة نيابةً عن الأغلبية، الشعب-الأُمَّة الأصيلة ضد عدوِّها، ضد الأقليَّة الأخرى.

إن تجاوب المجتمع المدني الذي تقوده الطبقة الوسطى المناسبة، والذي يغلب عليه الطابع الحضري للسياسة الانتخابية الشعبوية، يمكن أن يتخذ شكلَيْن: الشكل الحميد نسبيًّا للشعبوية الحكومية، رغم أنه لا يُحتفى به، وهو في معظمه مسموح به من قِبَل المجتمع المدني باعتباره الثمن الذي يجب دفعه لضمان الشرعية السياسية للثروة المتضخِّمة للأقلية العددية التي تشكِّل قطاعي الشركات والدولة. لقد وصفتُ هذا الشكل بأنه الاستراتيجية الأولى للثورة السلبية في ديمقراطيات ما بعد الاستعمار اليوم. ولكن عندما يصبح النظام الشعبوي تعسفيًّا واستبداديًّا، ويدوس على الحريات المدنية والأعراف المؤسسية من أجل تلبية المطالب الشعبية، يُعوض المجتمع المدني عن عجزه في الساحة الانتخابية من خلال اللجوء إلى المحاكم. ومع ذلك، إذا فشل، فقد تنقلب الطبقات الحضرية المنظَّمة داخل المجتمع المدني ضد الديمقراطية الانتخابية نفسها، وعادةً ما يحدث ذلك بمساعدة القوات المسلَّحة. ثم تنتقل الثورة السلبية إلى أراضٍ وعرة لا يمكن التنبؤ بمسارها، حيث يصبح الاستبداد العلني نهجًا للحكم بدلًا من القدرة على الإقناع. وقد شهدت أوائل القرن الحادي والعشرين عدَّة حالاتٍ من هذا القبيل. وعلى وجه التحديد، الإطاحة بحكومتَيْن متتاليتَيْن منتخبتَيْن من قِبَل

الجيش في تايلاند، والإقصاء العنيف لحكومة الإخوان المسلمين المنتخبة في مصر، متبوعًا بعودة الحكم العسكري. وفي البرازيل، يبدو أن المجتمع المدني الحضري والمحاكم والنخبة العسكرية قد تصرفوا بشكلٍ متناغم لإبعاد حزب العمَّال الشعبوي من السلطة، ومنعِ زعيمه لويز إناسيو لولا دا سيلفا من خوض الانتخابات.

ما احتمالات المبادرات المضادة للهيمنة من أجل مصلحة الطبقات الهامشية؟ إن الدعوات المتكرِّرة من الأحزاب الشعبوية وزعماء قداسة السيادة الشعبية، على الرغم من أن بعضها قد يكون مزيفًا على نحوٍ كامل، يجب أن تثير بالتأكيد الجهود من أجل حشد الطاقات الجماعية للتحوُّل الدائم صوب نظامٍ قمعيٍّ. وما هو مهمٌّ في هذا الصدد هو الانتشار المذهل للتكنولوجيا الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي في العديد من بلدان أفريقيا وآسيا وآثار ذلك داخل المجال السياسي. لقد رُبِطَ الحشد غير المسبوق في عام **٢٠١١** داخل ميدان التحرير في القاهرة، بوصفه جزءًا من الظاهرة العامَّة التي تُسمَّى بالربيع العربي، رُبِطَ بتوافر هذه الأداة الجديدة للتواصل السريع داخل الشبكات الممتدَّة التي لا تحتاج إلى الاعتماد على المنظَّمات الحزبية التقليدية. ومنذ ذلك الحين، حُفِّزَ الحراك الشعبي صوب العديد من القضايا داخل مختلف البلدان بمساعدة وسائل التواصل الاجتماعي. وتفتقر العديد من تلك الحركات إلى التنظيم والهياكل القيادية المعترف بها. فهل يجب النظر إلى العفوية الواضحة للإلهام والأسلوب غير الهرمي للعمل الجماعي المميِّزين لتلك الحركات على أنهما إرهاصٌ لشكلٍ جديدٍ - غير محدَّدٍ حتى الآن - من السياسات الشعبية المناهضة للهيمنة؟

قبل أن ننتقل إلى استنتاجاتٍ سريعة، يجب أن نأخذ في الاعتبار أسبابَ تسهيل وسائل التواصل الاجتماعي لأنواعٍ معيَّنة من الحشد بدلًا من غيرها. **أولًا**: الصيغة التي تكون عليها تجعل من المستحيل التمييز بين الأخبار الكاذبة والمعلومات الموثوق فيها. وإذا تذكَّرنا الدور الذي لعبته

الشائعات في الأشكال القديمة من التحريض السياسي، فقد كان هناك تمييز واضح بين طريقةِ تداول الشائعات عن تلك التي تنتشر بها الأخبار الموثوق فيها. فقد كان للشائعات قوةٌ أكبر داخل الشبكات التي لم يكن لديها إمكانيةُ الوصول إلى الأخبار أو الفاقدة للثقة في الوكالات التي نشرتها. والآن يبرز المصدر نفسه كلا النوعَيْن من المحتوى دون علاماتٍ مميزة. **ثانيًا**: تميل وسائل الإعلام الاجتماعية إلى تضخيم المحتوى الذي يهاجم المراكز العاطفية المتطرفة. وعلى هذا النحو، فإن المحتوى المثير والاستفزازيَّ يمتلك قدرةً تداوليةً أكبر بكثيرٍ من الأخبار الحقيقية. ومرةً أخرى، قُضي على التمييز القديم بين الصُّحف ذات السُّمعة الطيبة والصحافة الشعبية. **ثالثًا**: تعمل آلية الترشيح (filtering) التي تتيحها وسائل التواصل الاجتماعي على إنشاء غرف صدى echo ضيِّقة(*)، حيث يتحدَّث الأشخاص الذين لديهم آراء متماثلة مع بعضهم. والنتيجة هي أن التنوُّع في الآراء الذي أُدخل على مدى عدَّة عقودٍ في الخطاب العامِّ من خلال المطبوعات التحريرية ووسائل الإعلام الإخبارية، قد جرفته تقنيةُ وسائل الإعلام الاجتماعية، وقنوات الأخبار التلفزيونية الجديدة، التي تسعى إلى تكرار غرف الصدى ذاتها. وكما لاحظ سيفا فيدهياناثان Siva Vaidhyanathan، الذي درس هذه الظاهرة، فإن «السفسطة (Sophistry) هي الممارسة الثقافية السائدة في الوقت الراهن... إن المؤسسات ذاتها التي أنشأناها بعناية، وحافظنا عليها؛ لتصفية اللغو

(*) في وسائل الإعلام الإخبارية، تُعَدُّ غرفة الصدى وصفًا مجازيًّا لوضعٍ يحدث فيه تضخيمُ المعتقدات أو تعزيزها عن طريق الاتصال والتكرار داخل نظامٍ مغلق. ومن خلال الالتحاق بـ «غرفة الصدى»، يمكن للأشخاص البحثُ عن المعلومات التي تعزِّز وجهات نظرهم الحالية، ربما كممارسة غير واعية لتحيُّز موجودٍ لديهم يريدون تأكيده. ونظرًا لأن المستخدمين يتفاعلون مع المحتوى الذي يؤكِّد خطابًا أو سرديةً محددةً تتوافق مع ميولهم ورؤيتهم وقناعاتهم، ويتواصلون مع أولئك الذين يؤمنون بمعتقداتٍ مشابهة، فإن وسائل التواصل الاجتماعي تخلق حالةً من الوهم بوجود توافقٍ واسع النطاق. وهو ما قد يوقع الأفراد في شبكةٍ تتبادل المحتوى المتطرف، مما يعرِّضهم لردود فعلٍ عاطفية أكثر حِدَّةً، ومن ثَمَّ يصبحون عرضةً للاستقطاب. (المترجم)

والضجيج، وصياغة إجماعٍ على الفكر والعمل - تتلاشى»[١٣].

سيكون الردُّ الجليُّ على هذه الملاحظة هو الإشارة إلى وضع هذه المرشحات في مكانها الصحيح؛ لتأمين شروط إعادة إنتاج البنية القائمة للسلطة السياسية. وبعبارة أخرى، وباستخدام مصطلحات غرامشي، فإن الخطاب الرقابي التحريري (editorially) في المجال العام هو جزء أساسيٌّ من هيمنة الطبقات المسيطرة على المجتمع المدني، وحيثما أمكن هو أداة رئيسة للدولة التكاملية للثورة السلبية. فهل يجب على الجهود المضادة للهيمنة في حشد المعارضة الشعبية ألَّا تحاول تجاوز تلك البروتوكولات المهيمنة أو تدميرها؟

بوضعِ المشكلة داخل سياق التحليل الغرامشي لاستراتيجية الهيمنة والاستراتيجية المضادة لها، سنحصل على منظورٍ أكثر وضوحًا بشأن التحديات التي يجب أن تواجهها أي جهودٍ راهنة لتأكيد السيادة الشعبية في بلدان ما بعد الاستعمار. لقد رأينا أنه حتى أقوى الحركات الشعبوية داخل تلك البلدان لم تحقِّق أيَّ شيء يتجاوز سلسلةً من الضربات التكتيكية التي تهدف إلى اقتناص بعض المصالح والمزايا للفقراء والمُهمَّشين من السكَّان. صحيح أن رأس مال الشركات والطبقات المالكة، التي تواجه خطر الغضبة الشعبوية، اضطر إلى الاستسلام إلى حدٍّ ما، إلَّا أنه من المفارقة أن قدرة الأنظمة الشعبوية على الاستمرار في تقديم تلك المصالح لمؤيديها تعتمد بشكلٍ حاسمٍ على الازدهار المستمر لقطاع الشركات. ومن ثَمَّ، تأتي الشعبوية لتطوير ركيزةٍ من ركائز ترسيخ الهيكل القائم لحيازة الممتلكات والإنتاج الاجتماعي.

في حين يُحْتَفَى بالوسائط الاجتماعية القائمة على التكنولوجيا الرقمية،

(13) Siva Vaidhyanathan, *Antisocial Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy* (New York: Oxford University Press, 2018), 14-15.

من حيثُ قدرتها على الوصول غير المسبوق الذي يتيح للناس العاديين شبكات التواصل العامَّة المجهولة الضخمة، فإن هيكلها للملكيَّة والرقابة الإدارية من عددٍ قليلٍ من الشركات العملاقة الأكبر حجمًا من أي مؤسسةٍ أخرى في تاريخ الرأسمالية. إن شركاتٍ مثل آبل Apple، وفيسبوك Facebook، وغوغل Google، ومايكروسوفت Microsoft، التي هي من بين أكبر الشركات في عالم اليوم، تمارس عملها داخل كل بلد، وتختبر سلطات كل دولةٍ صاحبة سيادةٍ بطريقةٍ تكبح جماح سيطرتها الكبيرة على فضاء المحادثة العامَّة. إنها لم تتضخَّم من خلال المنافسة، ولكن من خلال قدرتها على المقاومة. وكما قال بيتر تيل، مؤسِّس باي بال PayPal: إن «الرأسمالية والمنافسة وَجْهَا نقيض. إذ تقوم الرأسمالية على تراكم رأس المال؛ ولكن في ظل المنافسة الكاملة، فإن الأرباح المتنافسة كافةً تأخذ طريقَها للهروب. إن الدرس لأصحاب المشروعات واضحٌ... المنافسة تكون للخاسرين»(١٤).

وعلى الرغم من وجود حالاتٍ عديدة في العديد من البلدان للاستخدام القاتل لوسائل التواصل الاجتماعي من أجل نشر معلوماتٍ عدائية - عادة ما تكون كاذبةً - ضد مجموعاتٍ أو أفراد معينين، مما يؤدي في كثيرٍ من الأحيان إلى العنف الهمجيِّ والقتل، فإن عمالقة وسائل الإعلام الاجتماعي يعارضون تحمُّل مسؤولية الفعل بوصفهم وكلاء مشاركين في حمل تلك الرسائل الضارة. وباستخدامهم السلطة التي لا مثيل لها لتقنياتهم وتنظيم أعمال الحياة اليومية لملايين الناس في كل بلد، يقاومون جهود سلطات الدولة للتشكيك في ادعائهم بالإفلات من العقاب. فهل من المتصور أنه في حال ما إذا شُنَّت حملاتٌ سياسية متواصلة عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وحملت بداخلها تهديدًا خطيرًا بزعزعة البنى الحالية للملكيَّة والسلطة، ستسمح هذه الشركات العالمية العملاقة باستخدام تقنياتها لتدميرها؟ قبل قرنٍ

(14) Peter Thiel, quoted in Tooze, *Crashed*, 461-462.

ونصف القرن من الآن، حدَّد كارل ماركس آليةً للعمَّال (أولئك المنتجين الحقيقيين للقيمة)، تمكِّنهم - عبر زيادة مضاعفة القوى المنتجة في مكان العمل الصناعي وتمركزها - من اكتساب القدرة على اقتناص عملية الإنتاج الاجتماعي بأكملها من يد الرأسماليين. غير أن النبوءة لم تتحقَّق. ويبدو أنه من المستحيل تصوُّر آلية يمكن من خلالها للجمهور العريض الذي يتواصل عبر الوسائط الرقمية السيطرةُ على تقنيتها وتنظيمها.

إذن، ما الذي تبقّى من قدرة الهيمنة المضادة على إحداث التحوُّل؟ لديَّ إجابة من شقَّيْن:

أولًا: يستحقُّ الحشد الذي يقوم به الشعبويون اليساريون للفوز بالانتخابات والمشاركة في الحكومة من أجل تعزيز السياسات التي قد تخفِّف من ظروف الحياة البائسة للفئات الفقيرة من الشعب، يستحقُّ هذا الحشد الدعمَ بالفعل. وفي الدول الغربية، سيُبرز مثل هذا الحشد انعدام المساواة الصارخة التي أفضت إليها المرحلة الأخيرة من التراكم الرأسمالي. وفي بلدان ما بعد الاستعمار، ستمثِّل الفجوة بين الاقتصاد الرسمي والمجتمع المدني الحضري من جهة، والاقتصاد غير الرسمي والمجتمع السياسي من جهة أخرى، ستمثِّل هذه الفجوة الحدودَ الداخلية بين الشعب وعدوِّه. ومع ذلك، يجب الاعتراف بحدود هذا الحشد الشعبوي ومراعاة الأخطار التي يحملها السقوط في النزعة الاستبدادية الفاسدة. وفي الواقع، لا يمكن للشعبوية أن تصبح تحويليةً دون تجاوز نفسها.

ثانيًا: يجب إذن أن يكون هناك مشروعٌ طويل المدى لإنتاج سرديَّة للتحوُّل الاجتماعي في الوعي الشعبي وتداولها وترسيخها. وعلى وجه التحديد، فإن التحدي الذي تفرضه الشعبوية اليمينية - التي هي على استعدادٍ لدَهْسِ المؤسسات الليبرالية، وتأسيس سرديَّة قوميَّة مضادَّة - لا يمكن مواجهته من خلال التكتيكات الانتخابية وحدها. فبطبيعة الحال، ربما يكون الإجراء أكثر سهولةً من محاولة القيام به، غير أن القول هو الخطوة الأولى نحو العمل. ويجب أن ينطلق المشروع من نقدٍ مستمرٍّ للمؤسسات القائمة وممارسات السلطة. وستكون بعض عناصر هذا النقد مشتركةً بين معظم البلدان، بقدر ما تتعلَّق بالشبكات العالمية للتجارة والتمويل،

والمعلومات، والقوة العسكرية، والتحالفات الدبلوماسية. لكن جوانب أخرى من النقد يجب أن تتعامل بشكلٍ أكثر تحديدًا مع الأوضاع المتفاوتة لانعدام المساواة والاستثمار داخل الاقتصادات الرأسمالية المتقدِّمة بدلًا من البلدان النامية. ومع ذلك، فإن أحد الدروس المهمَّة للموقف الشعبوي الراهن يتمثَّل في أن النقد العقلاني للسياسات الخاطئة والضارة لا يكفي لحشد الرأي الديمقراطي. وما هو ضروريٌّ هنا هو سرديَّة بديلة مغلَّفة بقوةٍ عاطفيَّة لجذب الشعب إلى العمل السياسي الجماعي. لقد جادلتُ بأن علاقةً جديدةً بين الشعب-الأُمَّة والدولة-القومية، موافقة للَّحظة الراهنة من أزمة الهيمنة، يجب تخيُّلُها وتحويلها إلى مشروعٍ بيداغوجيٍّ. وغني عن القول أن تلك السردية ستكون مختلفةً من بلدٍ إلى آخر.

من سيبدأ هذا المشروع المضاد للهيمنة؟ إن النقد والخيال والتربية مكوناتٌ رئيسة لدعوة المفكِّر. وفي الوقت الذي تواصل فيه دفاتر غرامشي إلهامنا، سيضع المثقفون القادرون على تحويل أفكارهم إلى مادةٍ للتعليم الشعبيِّ الأساسَ للتحوُّل المهيمن. هذه هي كلماتي المتفائلة لقرَّاء هذا الكتاب المُغرق في سوداويَّتِه.

قائمة المراجع

- Abizadeh, Arash. "Was Fichte an Ethnic Nationalist? On Cultural Nationalism and Its Double." *History of Political Thought* 26, no. 2 (2005): 234-59.
- Asad, Talal. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Balibar, ètienne. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Translated by James Swenson. New York: Routledge, 1994.
- Banerjee, Abhijit V., and Esther Duflo. *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. New York: Public Affairs, 2011.
- Bardhan, Pranab. *The Political Economy of Development in India*. Oxford: Blackwell, 1984.
- Bate, Bernard. *Tamil Oratory and the Dravidian Aesthetic: Democratic Practice in South India*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Becker, Gary. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.
- Bernanke, Ben S. *The Courage to Act: A Memoir of a Crisis and Its Aftermath*. New York: Norton, 2015.
- Beveridge, William. *Social Insurance and Allied Services: Report*. London: His Majesty's Stationery Office, 1942.
- Boister, Neil, and Robert Cryer. *The Tokyo International Military Tribunal: A Reappraisal*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bosteels, Bruno, and Kevin Olson, eds. *What Is a People?* Translated by Jody Gladding. New York: Columbia University Press, 2016.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015.
- Büchner, Georg. *The Plays of Georg Büchner*. Translated by Victor Price. London: Oxford University Press, 1971.
- Burke, Edmund. *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. Vol. 6. Edited by P. J. Marshall. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Caffrey, Margaret M. *Ruth Benedict: Stranger in This Land*. Austin: University of Texas Press, 1989.
- Chatterjee, Partha. "Ambedkar's Theory of Minority Rights." In *The Radical in Ambedkar: Critical Ref lections*, edited by Suraj Yengde and Anand Teltumbde,

107-33. New Delhi: Penguin Random House, 2018.
- ——. *Arms, Alliances and Stability: The Development of the Structure of International Politics*. New York: Wiley, 1975.
- ——. *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012.
- ——. "Land and the Political Management of Primitive Accumulation." In *The Land Question in India: State, Dispossession and Capitalist Transition*, edited by Anthony P. D'Costa and Achin Chakraborty, 1-15. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- ——. *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*. New York: Columbia University Press, 2011.
- ——. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- ——. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed, 1986.
- ——. *The Politics of the Governed: Ref lections on Popular Politics in Most of the World.* New York: Columbia University Press, 2004.
- ——. "A Relativist View of the Indian Nation." In *Rethinking Social Justice: Essays in Honour of M. S. S. Pandian*, edited by S. Anandhi, Karthick Ram Manoharan, M. Vijayabaskar, and A. Kalaiyarasan. New Delhi: Orient Blackswan, 2019.
- úubukçu, Ayça. *For the Love of Humanity: The World Tribunal on Iraq*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Desrosieres, Alain. *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*. Translated by Camille Naish. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Dumont, Louis. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- ——. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Durkheim, èmile. *Rules of Sociological Method.* Translated by W. W. Halls. Edited by Steven Lukes. New York: Free Press, 1982.
- Esteva, Luis, Michael Fakhri, and Vasuki Nesiah, eds. *Bandung, Global History, and International Law: Critical Pasts and Pending Futures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Fazal, Tanisha M. "Why States No Longer Declare War." *Security Studies* 21, no. 4 (2012): 557-93.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation*. Edited by Isaac Nakhimovsky, Béla Kapossy, and Keith Tribe. Indianapolis, Ind.: Hackett, 2013.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2005.
- ——. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage, 1978.
- ——. *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France, 1972-73*. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

- ——. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978.* Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2007.
- ——. *"Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975-76.* Translated by David Macey. New York: Picador, 2003.
- Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom.* Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks.* 3 vols. Edited by Joseph Buttigieg. New York: Columbia University Press, 2011.
- ——. *Selections from Political Writings (1910-1920).* Edited by Quintin Hoare. Translated by John Matthews. London: Lawrence and Wishart, 1977.
- ——. *Selections from the Prison Notebooks.* Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. New York: International, 1971.
- Gudavarthy, Ajay. *India After Modi: Populism and the Right.* New Delhi: Bloomsbury, 2018.
- Guha, Ranajit. *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Hacking, Ian. *The Taming of Chance.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hansen, Thomas Blom. "Democracy Against the Law: Reflections on India's Illiberal Democracy." In *Majoritarian State: How Hindu Nationalism Is Changing India*, edited by Angana P. Chatterjee, Thomas Blom Hansen, and Christophe Jaffrelot. London: Hurst, 2019.
- Harcourt, Bernard E. *Against Prediction: Profiling, Policing and Punishing in an Actuarial Age.* Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Harding, Jeremy. "Among the Gilets Jaunes." *London Review of Books* 41, no. 6 (2019): 3-11.
- Hayek, Friedrich A. von. *Road to Serfdom.* Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Kant, Immanuel. *On History.* Edited by Lewis White Beck. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1963.
- Kaviraj, Sudipta. "A Critique of the Passive Revolution." *Economic and Political Weekly* 23, nos. 45-47 (1988): 2429-44.
- ——. "An Outline of a Revisionist Theory of Modernity." *Archives européennes de sociologie* 46, no. 3 (2005): 497-526.
- Kopelman, Elizabeth S. "Ideology and International Law: The Dissent of the Indian Justice at the Tokyo War Crimes Trial." *New York University Journal of International Law and Politics* 23, no. 2 (1991): 373-444.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason.* London: Verso, 2005.
- ——. "Populism: What's in a Name?" In *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. Francisco Panizza, 32-40. London: Verso, 2005.
- Levitsky, Steven, and Daniel Ziblatt. *How Democracies Die.* New York: Broadway, 2019.
- Macaulay, Thomas Babington. *Macaulay's Critical and Historical Essays.*Vol. 1. London: Dent, 1946.
- Mamdani, Mahmood. *Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy*

of Late Colonialism. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- Marshall, T. H. *Class, Citizenship and Social Development*. New York: Doubleday, 1965.
- Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. Translated by Ben Fowkes. London: Penguin, 1990.
- ——. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." In Karl Marx, *Surveys from Exile*, translated and edited by David Fernbach, 143-249. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Company*. Translated by Richard Dixon and Clemens Dutt. Moscow: Progress, 1975.
- Massad, Joseph. "Against Self-Determination." *Humanity Journal* 9, no. 2 (2018).
- Mead, Margaret. *Ruth Benedict*. New York: Columbia University Press, 1972.
- Minear, Richard H. *Victors' Justice: The Tokyo War Crimes Trial*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.
- Mitchell, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London: Verso, 2011.
- Müller, Jan-Werner. *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Muller, Jerry Z. *The Tyranny of Metrics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018.
- Modell, Judith Schachter. *Ruth Benedict: Patterns of a Life*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.
- Mouffe, Chantal. *For a Left Populism*. London: Verso, 2018.
- Mukerjee, Madhusree. *Churchill's Secret War: The British Empire and the Ravaging of India During World War II*. Boston: Basic Books, 2011.
- Nakajima, Takeshi. "Justice Pal (India)." In *Beyond Victor's Justice? The Tokyo War Crimes Trial Revisited*, edited by Yuki Tanaka, Tim McCormack, and Gerry Simpson, 127-44. Leiden, Netherlands: Nijhoff, 2011.
- Nakazato, Nariaki. *Neonationalist Mythology in Postwar Japan: Pal's Dissenting Judgment at the Tokyo War Crimes Tribunal*. Lanham, Md.: Lexington, 2016.
- Nakhimovsky, Isaac. *The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011.
- Nandy, Ashis. *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- Pal, Radhabinod. *Crimes in International Relations*. Calcutta: University of Calcutta, 1955.
- ——. *International Military Tribunal for the Far East: Dissentient Judgment of Justice Pal*. Tokyo: Kokusho-Kankokai, 1999.
- Pandey, Gyanendra, ed. *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*. New York: Viking, 1993.
- Pandian, M. S. S. *Brahmin and Non-Brahmin: Genealogies of the Tamil Political Present*. Delhi: Permanent Black, 2007.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2017.

- Prakash, Gyan. *Emergency Chronicles: Indira Gandhi and Democracy's Turning Point*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018.
- Prasad, M. Madhava. *Cine-politics: Film Stars and Political Existence in South India*. Hyderabad, India: Orient Blackswan, 2014.
- ——. "The Republic of Babel: Language and Political Subjectivity in Free India." In *Theorizing the Present: Essays for Partha Chatterjee*, edited by Anjan Ghosh, Tapati Guha-Thakurta and Janaki Nair, 65-81. New Delhi: Oxford University Press, 2011.
- Przybyszewska, Stanis³awa. *Two Plays*. Translated by Boleslaw Taborski. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1989.
- Riker, William H. *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. Prospect Heights, Ill.: Waveland, 1982.
- Rling, B. V. A. *The Tokyo Trial and Beyond: Ref lections of a Peacemonger*. Edited by Antonio Cassese. Cambridge: Polity, 1993.
- Rosanvallon, Pierre. *Counter-democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Runciman, David. *How Democracy Ends*. London: Profile, 2018.
- Sandburg, Carl. *The Complete Poems of Carl Sandburg*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2003.
- Sanyal, Kalyan. *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Postcolonial Capitalism*. New York: Routledge, 2007.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Shklar, Judith. *Legalism: Law, Politics, and Political Trials*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- Simons, Marlise, Rick Gladstone, and Carol Rosenberg. "International Court Abandons Afghanistan War Crimes Inquiry." *New York Times*, April 13, 2019.
- Subramanian, Narendra. *Ethnicity and Populist Mobilization: Political Parties, Citizens and Democracy in South India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.
- Thaler, Richard H. *Misbehaving: The Making of Behavioral Economics*. New York: Norton, 2015.
- Thomas, Peter D. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Chicago: Haymarket, 2010.
- Tooze, Adam. *Crashed: How a Decade of Financial Crises Changed the World*. New York: Viking, 2018.
- Tuck, Richard. *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Urbinati, Nadia. *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
- Vaidhyanathan, Siva. *Antisocial Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Vasudevan, Ravi. *The Melodramatic Public: Film Form and Spectatorship in Indian Cinema*. Ranikhet, India: Permanent Black, 2010.


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail:print@karaky.com
Certified Systems
ISO 9001

سيجد القارئ في هذا الكتاب تحليلًا لتطوّر الدولة في الفضاء الغربيّ، بدءًا من تنظيرات غرامشي عن «الدولة المتكاملة»، مرورًا بدراسة فوكو للسياسات الحيويّة وتحليله لديناميكيات عمل النيوليبراليّة، وكيف أدّت هذه السياسات إلى إيصال النظام السياسي إلى حالة من الفوضى والاضطراب التي هيأت الأرضيّة لظهور الشعبويّة، عبر خلق شرائح واسعة ساخطة يُمكن تحشيدها -من قبل قائد كاريزماتي- ضمن مقولة «الشعب» الذي يحارب النخبة الفاسدة المترهّلة.

كما سيجد في هذا الكتاب تحليلًا لجذور مفهوم «السيادة الشعبيّة»، ودراسة لآليات الزعامة الشعبوية، التي تسعى إلى خلق هويّة عاطفيّة متينة مع الشعب عبر سرد الحكايات بدل الحقائق، وتقديم الصور المشحونة عاطفيًّا، ورسم صورة عن «العدو» الخارجي الذي يهدّد «الشعب».

بارثا تشاترجي: أحد أبرز مفكّري مدرسة التابع، وأحد ألمع المنظّرين السياسيين والمؤرّخين في حقل الدراسات ما بعد الاستعماريّة، وهو يشغل اليوم موقع أستاذ الدراسات الجنوب آسيويّة في جامعة كولومبيا، وأستاذ العلوم السياسيّة في مركز الدراسات الاجتماعيّة في كلكتا.


ISBN 978-614-470-038-9

السعر: 10 دولارات أمريكية أو ما يعادلها

NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com